BS771.S2 T63
T10
v.4

天道聖經註釋
十二先知書(四)——
哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書
作者：唐佑之
出版及發行：天道書樓有限公司
香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓
承印：合一印刷
一九八八年七月初版
一九九二年四月二版
編號：TD1306
版權所有
本書初版費用全部由史丹理基金贊助
謹此致謝

Tien Dao Bible Commentary
Twelve Prophets (IV)
Haggai, Zechariah, Malachi
by Samuel Y.C. Tang
© 1988 by Tien Dao Publishing House, Ltd.
6 Kwei Chow Street, 9th Fl. Kowloon, Hong Kong.
Tien Dao Christian Media Association of North America, Inc.,
10883-B S. Blaney Ave. Cupertino, CA 95014, U.S.A.
1st Chinese edition, July, 1988.
2nd chinese edition, April, 1992.
Cat. No.: TD.1306
ISBN: 962-208-057-X
All Rights Reserved
The first publication of this book is fully sponsored by
Steniel Fund.
Thanks here.

前言

第二次世界大戰以後，特別是近三十年來，聖經研究有了迅速的進展，可是華人教會中這方面的資料仍然不多。雖然這幾年曾有幾本著作出版，但多半是翻譯的作品和較重釋經的著作。因這緣故，在十多年前，天道書樓就籌劃出版一套聖經註釋。適逢其時，神也感動了史丹理基金會，願意全力支持這一套聖經註釋的出版工作，故出版得以順利進行。

爲適應華人教會的需要，天道書樓、史丹理基金會及參與的同工，從開始就同意了，這套聖經註釋的目的是要將聖經研究的最新發現介紹出來，以幫助在華人教會中事奉的同工更有效地建立教會，裝備聖徒，使福音更被廣傳。

爲達到這個目的，本聖經註釋的出版乃根據以下幾個大原則：

- 解經(exegesis)與釋經(exposition)並重。一方面詳細研究原文字詞、時代背景及有關資料，對經文各節各段作仔細分析與研究，另一方面也盡力討論經文與今日基督徒的關係。
- 全部以中文撰寫，務求在用詞及思想表達都使華人背景的信徒易於了解。
- 所有作者都相信聖經是神的話，全本聖經都絕對可靠。

由於不同作者有不同學養與專長，並且每位作者有其個人的神學立場，故其著作可給予讀者多方面的啟發與參考。

出版這套聖經註釋是一個極大的挑戰。我們的禱告和努力的目標是這一套書能使今日的教會，以及在教會事奉的同工得到幫助，讓神的名得着榮耀。願神繼續賜福恩領。

鮑會園

一九九一年

希伯來文音譯表

Consonants			Vowels	
א-ʾ	ט-ṭ	פ-p,p̲	◌ָ -ā,ŏ	◌ֶ -ĕ
ב-b,b̲	י-y	צ-ṣ	◌ַ -a	◌ִ -i
ג-g,g̲	כ-k,k̲	ק-q	◌ָ -ă	◌ִי -î
ד-d,d̲	ל-l	ר-r	◌ָה -â	◌ִי -ô
ה-h	מ-m	שׂ-ś	◌ֵ -e	◌ֹ -ŏ
ו-w	נ-n	שׁ-š	◌ֵ -ē	◌ֹ -ō
ז-z	ס-s	ת-t,ṯ	◌ֵי -ê	◌ֻ -û
ח-ḥ	ע-ʿ		◌ֶ -e	◌ֻ -u

目錄

總　論（復興先知之著作）…… 5
(一)復興的背景…… 5
(二)聖殿的意義……11
(三)彌賽亞預言……13
哈該書……17
緒論……22
詮釋……55
撒迦利亞書……89
緒論……94
詮釋…… 134
瑪拉基書…… 319
緒論…… 324
詮釋…… 353
參考書目…… 432

總論

復興先知之著作

在舊約中，復興時期的先知爲哈該、撒迦利亞及瑪拉基。他們是在被擄歸回的時候，向以色列傳揚耶和華的信息。哈該與撒迦利亞是同時期的，約在主前520年，他們信息的重點，在於重建聖殿，憧憬復興的前景。瑪拉基較遲，可能在以斯拉與尼希米的時期，聖殿早已重建，但宗教狀況不佳，以色列人對神復興的應許發生懷疑，缺乏信心，在敬拜上只是外表的禮儀，先知再加以警戒，耶和華是公義的神，祂是輕慢不得的。

(一) 復興的背景

在被擄以前的先知，以色列民族的敗亡，已經是朝不保夕，急速地將被擄掠。雖然他們仍懷着盼望，深信耶和華最後必得勝利，但在目前的困境中，是有極端的危險。這些先知成爲當代的守望者，警戒將至的災難（耶四5；結三17，卅三4；何五8，八1；珥二1；摩三6）。從阿摩司起，以色列北國與猶大南國，都得接受災難的信息。火必焚燬耶路撒冷（摩二5），撒瑪利亞的結局已將臨到（摩三15，八2）。以色列人好似獅子吞食中的掠物，被撕碎，遭肉食，無法逃脫（何五14，十三7、8）。光已經熄滅了（賽五30），地土必然荒涼（六11），洪水氾濫、已經漲到頸項

（八7、8）。雖然猶大在希西家王的改革下，已從頹勢中挽回。但瑪拿西暴政的統治，又淪落在迷信與罪惡之中，直至約西亞王再次的改革，從表面看，這是更澈底的革新。但實際上罪惡的積習太深，曾幾何時，人民又深陷於異教的惡行裏。在約西亞於戰場下陣亡之後，國家的衰敗每況愈下。終於在587年聖城陷落，聖殿被毀，國家就此敗亡了。

從舊約的歷史看，從摩西至基督，有無限滄桑的經驗。出埃及時，神曾恩慈地向以色列啟示。以後似乎一直有衰落的現象。改革是有的；常無法持久。在整個的悲劇中，重復看歷史的因果：被揀選、蒙福分、背聖約、叛逆神。南北二國相繼淪落敗亡，一蹶不振，在神的審判之下，再也無法恢復民族獨立自主的尊榮。他們好像野葡萄一樣，長得很不正常（賽五2；耶二21），這樣的樹木一定倒下（賽六13）。以後災殃頻仍。聖城另一次浩劫，是在主後70年，再遭擄掠，又預言末時最後的審判（太廿四章）。被擄的事，對以色列與猶大，眞是「耶和華的日子」。

聖城的浩劫是在597年開始（所謂第一次擄掠），至587年被毀（第二次擄掠）。還有583年因巴比倫委派的基大利被殺，釀成第三次擄掠。在以色列人的感受中，民族的生命完全死亡了。他們已成枯骨，希望也已消失殆盡了（結卅七11）。從人的觀點看，他們再也沒有甚麼可依據的盼望，但是以西結卻看見一幅復興的異象，復活竟然成爲必有的現實。耶和華要再造祂的子民，並將分裂的兩國再度聯合起來，在大衛家的領導之下，聖殿重新建立（結卅七章）。揀選與聖約，在以賽亞書第二部（四十至四十八章）早有預言。這位偉大的救贖主，要將以色列當作祂的僕人，雅各是祂所揀選的（四十一8），所以他們不必害怕。祂爲自己的緣故，要塗抹他們的罪污（四十三25），計劃他們歸回故土，重建聖殿（四十四28）。波斯王古列雖爲外邦人，也可被耶和華用作祂的受膏者，

爲成就祂的目的。他們突然發現這位無比的神可以饒恕他們過去的罪惡，實現他們現在的救恩，並且預示他們將來的榮耀。天地都要見證：耶和華愛他們（賽亞四十八14）。

這就是先知的信息。以色列歷史展開新的一頁，就是在539年，古列經過二十年的征服列國的生涯，以新世界帝國君王之尊，凱旋進入巴比倫大城。巴比倫在562年尼布甲尼撒王離世之後已在衰敗中。六年之後，他的繼承者被尼布尼多逐出，而奪取了王位，引起許多反對的勢力，使他在552年規避到亞拉伯，由他兒子伯提撒沙來當政。那時波斯王室中的古列，不僅在本國獲取了王權，也趁瑪代內部之分爭，而輕取那國的政權。從此，瑪代波斯成爲一個統一的國家。他的權力擴展至亞美尼亞（Armenia）與革巴多西亞（Cappadocia）。他征服了整個小亞西亞及希臘，更向東到達百底亞（Parthia）與阿富汗（Afghanistan）。事實上，版圖之大在當時是空前的。甚至以攔（Elam）以及亞述國都已向他降服。巴比倫完全是孤立的地位。終於在539年10月，爲古列的帝國所征服。

這樣的局勢以後果然影響猶太人，記載在以斯拉記第一章一節至四章五節。照第一章二節所說，古列承認：「耶和華天上的神，已將天下萬國賜給我，又囑咐我在猶大的耶路撒冷，爲祂建造殿宇。」在「古列紀念柱」（Cyrus Cylinder）上的文獻，可看出這樣的說法，記述他征服巴比倫之後，重建聖殿，恢復別族的信仰：「求諸神因我恢復他們的聖所，垂聽我每日禱告而施恩……」[1] 其實他只是爲政治的目的而給予宗教的贊助。但是對猶太人來說，確是一項鼓勵。他們可以返回故土，在耶路撒冷重建聖殿，並且收回

[1] J. Pritchard, *Document of Old Testament Times,* 1955, 93, 94, *Ancient Near Eastern Text,* 315, 316, J. A. Thompson, *The Bible and Archaeology,* 1962, 174–180.

一切被尼布甲尼撒擄去的器皿。以斯拉記列出歸回者的名錄（二章）之後，即重修祭壇（三1—6）。獻祭的事竟然在聖殿的廢墟上恢復。以後又得着古列王的准許，運來許多木材（三7），重建聖殿的事終於開始了（三8—13）。

可惜重建的進度太慢。有些混雜的人，他們想與猶太人合作共同建造，以爭取政治的便利。當時猶大的領袖所羅巴伯與約書亞立即拒絕妥協，因爲若不抗拒，無疑接受宗教的背道與道德的墮落。於是敵對的情形足以阻止重建的工作，聖殿仍是一片廢墟，直到主前520年（參閱拉四1—5）。

古列於530年在戰場上陣亡，他正與野蠻民族來東北的進犯，那時他還未曾完成交通建設，軍隊調動的系統還不完善，但是他開明的作風確實甚負盛名。根據歷史學家希羅多德（Herodotus）的著述，古列爲波斯的國父，因爲他以慈悲爲懷，專爲人民謀求福祉。[2] 他的兒子康比西斯（Cambyses）卻是個暴君，十分顧忌對他王權威脅的勢力。結果他還是被他兄弟巴底雅（Bardiya）刺死，（有一說，他是被逼自殺的）因爲這位兄弟甚得民心。康比西斯最傑出的成就，是征服埃及，併入波斯帝國的版圖。在522年，在他從衣索匹亞（或埃底阿伯 Ethiopia）回來的途中，聞說冒充他兄弟巴底雅的人篡奪王位，發生在東部。細節不甚清楚，有人甚至以爲是他自殺身死。當時既無直接的繼承人，大利烏原是書珊的省長之子，是在康比西斯手下的將領，隨即就奪取了王位，那時康比西斯的軍隊正好途經巴勒士坦，掠去許多財物，造成貧窮的現象，可能就是哈該所指出的（一6、9，二16起）。

康比西斯死後，許多叛變的事就應運而生。大利烏王首先要除盡巴底雅殘餘的勢力。在522年9月，在各地仍有戰事，從伊朗到

[2] *Herodotus* III, 89, 214 (Penguin Classic Edition)

東部，從小亞西亞至西部，從埃及到南部，這些都記載在石碑上，在伊朗的畢希斯登山崖（Behistun cliff）可以發現，在左邊有大利烏王的像，腳踏在加大瑪（Gautama: pseudo-Bardiya）俯伏的身上。[3] 究竟甚麼時候才止息這些叛亂，有不同的說法（參閱亞一11）。但大利烏建立他的王朝，是在520年左右。那時哈該與撒迦利亞，奉耶和華的命傳信息。

這兩位先知對當時時局的感應怎樣，殊難臆料。但在他們以前的先知常在歷史的危機發言，那麼波斯的情勢是否也在這兩位先知的意念中呢？有的學者認爲如此，[4] 但他們應該在十八個月以前發言，因爲那時的情形更爲重要，實在從他們的信息中，並無任何跡象。但是列國的紛擾只有使猶大更警覺神公義的審判。波斯國的不安，也許引起人們想起阿摩司時代的大地震（摩八8及九5）。耶和華在萬民中施行審判，是否引起先知的願望，大衛家的政權還要恢復。如果這位彌賽亞要來，聖殿必會歡迎他。先知以西結曾看到這盼望，聖殿必須重建，現在就得採取行動。

但是在幼發拉底大河那邊的總督省長們，他們是親波斯政權的，就強調古列批准的重建計劃，向大利烏來建議。有一項文獻，在伊克巴德那（Ecbatana）發現。內中記載的，大利烏非但不可禁止，而且應積極地給予物質的援助（拉五6—六12）。大利烏對這事一定十分重視，因爲他常感到任何對本國的政權有所威脅，就不可任其發展，看來他並沒有懷疑猶大人，對尼希米在耶路撒冷所爲的，並不反對。關於所羅巴伯以後的情形，我們不得而知，但是似乎以後沒有繼承他的人，是否波斯政權對他有所顧忌？至少猶

[3] J. Pritchard, *The Ancient Near Eastern in Pictures,* plates. 1954, 249, 250.

[4] J. Bright, *History of Israel, 1960,* 355. D. Winton Thomas, "Haggai," *Interpreter's Bible,* VI, 1039.

大人對他的期望太高，引起波斯的猜忌，也未可知（參閱該二21—22；亞四 6 起）。但是無論如何，聖殿還是繼續地在重建的過程中，最後於 516 年完成，似乎沒有遭受波斯的反對，沒有歷史的資料足可稽考，但聖殿建成卻是事實。[5]

從聖殿建成之後，一直到以斯拉的時代（ 515 — 458 B.C.），只有兩件分開的事件，記載在以斯拉記第四章六至廿三節。那是在大利烏王時代的一些有關國際關係的。首先，他曾組成建築公路的工程，使王家旅行的路程可減少很多（好似撒迦利亞描述馬隊巡邏遍地一段）。第二，大利烏面對希臘權力的興起，使世界首領們的注意力轉向西方，果然希臘繼波斯之後成爲强權。那時希臘與近東已有貿易的交往。事實上，主前二千年就有這樣的貿易，但以後發展更多。但是波斯與希臘的衝突，確將大批的亞洲人帶到希臘本土。所以那時已經提到希臘，在聖經的書卷中出現，就不足爲奇了（參閱亞九13）。

猶太的歷史總是與强國有關，因爲他們已經喪失了自主。主前第五世紀時，撒瑪利亞的官員向他們徵稅太重，超過他們的收入（尼五 4 ），又向他們個人徵稅（五15）。他們又屢受控告，說他們當地的政府太集權，這是在亞哈隨魯王（拉四 6 ），亞達薛西王（四 7 —23）的時候。猶太人既無法自行申辯，只感到他們十分無助。他們對將來不敢寄以希望，民心低落，宗教與道德的情形都差，尤其是在瑪拉基書中反映出來。

先知並非沒有給他們看到一幅光明的畫面，其實他們所給予的，是一種久遠的見解，一直向前展望。甚至在新約，仍看見這榮耀的盼望。基督終於降世，而且祂還要再來，實現祂最後的國，指着甚麼時候，並怎樣的時候，只是需要詳細察看這些事（參閱彼前

[5] P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration,* 1968, 165.

一10—12）。

(二) 聖殿的意義

哈該與撒迦利亞基本的任務，是在鼓勵人民重建聖殿。這就引起一個問題，在當代他們的信仰思想是甚麼？先知的工作，本來不是爲發動建造聖殿的事。先知拿單當時曾准許大衛的繼承人建殿（撒下七12），在拿單的眼中，耶和華的顯在，聖殿還不如帳幕那麼具體，因爲帳幕可以移動，更有自由表明神與人的關係，神可常在會幕和帳幕中行走（七 6 ）。至於禮儀方面，在會幕與聖殿，是沒有甚麼分別，雖然聖殿是固定的建築，並不因此影響敬拜的性質。

關於獻祭的價值，常引起人們的研究。在第八世紀的先知信息中，强調赦罪的恩典不是在於禮儀，而在於悔改歸主，有良善的行爲（參閱賽一11—20）。獻祭的只能對付外面的罪，而不是內裏的罪。以色列人只是以禮儀的外表，看到從外表至內裏切實與神和好的經驗。[6] 個人得着赦罪的恩典，並非一定要有獻祭的行動（撒下十二13，詩卅二 5 ）。有些詩篇甚至認爲獻祭並非神所要求的（詩四十 6 ，五十一16、17）。先知在被擄時特別强調，耶和華並不只在聖所，甚至在被擄之地（耶廿九12—14；結十一16）。但是聖殿的重建，最基本的原因，不只在禮儀，如果參閱詩篇第五十一篇十六、十七節，可有這樣的答復。

在舊約中以色列人的觀念，錫安是一個重要的地名，有很豐富的涵義。這個地名首次出現在大衛攻取耶路撒冷事件的記載中（撒下五 7 ）。錫安山成爲大衛王權的象徵，大衛的王位是永遠的，因爲他的朝代永久不衰的（撒下七16）。這就與彌賽亞盼望有所連貫的。當耶和華揀選錫安爲祂居所（詩一三二12、14），這聖所要永

[6] I. H. Marshall, *Kept by the Power of God,* 1969, 17.

遠分別爲聖（代下三十8）。錫安山是神所愛的，祂揀選錫安山爲聖所，是建立永存之地（詩七十八68、69）。雖然天上的天還不能容納祂，神卻在地面上一座特殊的山建祂的居所，稱爲祂名下的殿，使祂的名得以傳揚（耶七11）。無怪乎在耶利米當代的人，都相信聖殿一定不會毀滅（耶七3）。但是聖殿還是被列國的人毀滅了，這一定是神所容許的（結七21）。他們褻瀆神的名，因爲他們不知道，在聖殿被毀之前，耶和華的榮耀已經離開聖殿了（西結十一23）。

可見聖殿必須重建，因爲耶和華的榮耀必須恢復。列國的人以爲耶和華是以色列的神，不會因以色列人被擄到外邦而消失，以西結書第卅七章廿八節記述耶和華的話：「我的聖所在以色列人中間，直到永遠，外邦人就必知道，我是叫以色列成爲聖的耶和華。」以色列人必須知道，神的揀選是不會後悔的。耶和華萬軍之神說：「我爲耶路撒冷爲錫安心裏極其火熱。」（亞一14）神必再揀選耶路撒冷（二12）。

在以西結的思想中，聖殿與聖約二者是相連的，「我要與他們立平安的約，作爲永約。我也要將他們安置在本地，使他們人數增多，又在他們中間設立我的聖所，直到永遠。」（結卅七26）。其實當這信息傳出的時候，聖殿還在廢墟中，在外面看，毫無任何跡象，說明神再與他們同在，使他們得以復興。當先知哈該勸導人們重建聖殿，工程一開始，他就立即保證說：耶和華與你們同在，而且以耶和華的口吻說：「我與你們同在。」（該一13，二4）。可能當時人們懷疑，神是否仍與他們同在。以西結看見耶和華的榮耀會回到耶路撒冷，但他看見有聖殿來迎接祂（結四十三1—5）。聖殿的建成，完全是神的靈工作，不是出於人力（亞四6）。耶和華管理萬國的事（亞一8—20），而由哈該與撒迦利亞來激發起來的。聖殿得以建成，可說明所羅巴伯是神合用的器皿（亞四9）。

所以這就是一個明確的記號，聖約是已經賡續了，沒有中斷。撒迦利亞是在回溯神與以色列人立約，有摩西與約書亞，得看神的同在。這古時的應許必然實現。

爲甚麼聖殿是必需有的呢？當彌迦宣布耶路撒冷即將毀壞（三12），他立即描述新的聖殿，這聖殿的山必超過諸山，萬民都要流歸這山，聽見神的道，因這道爲世界帶來和平（彌四1—4；參閱賽二2—4）。在這末後的日子，耶和華的殿必再建立，彌賽亞的盼望就要實現。在以賽亞書第四十至五十五章，耶路撒冷經過刑罰之後（四十2），聖城與聖殿必再建立（四十四28），有極大的喜樂。聖城的復興，人們必因神作王而歡欣(賽五十二1、2、7)。聖殿的重建，是引入彌賽亞時代必有的條件（該二6—9）。瑪拉基宣布，耶和華忽然來到祂的聖殿（瑪三1）。

聖殿的重建，是信心與奉獻的行爲。這是一種象徵，將過去與現在連結起來，神的聖約必賡續下去。聖殿象徵神的目的。主耶穌以祂的身體喻爲聖殿（可十四58），拆毀了仍必重建（可十四58；約二19）。信徒是活石，建立成爲靈宮（弗二19—22；彼前二4、5）。

(三) 彌賽亞預言

在以色列早期的歷史中，救恩的道理已經十分具體。他們經驗出埃及蒙拯救，又進入迦南美地。在與異族人爭戰中，有拯救者引領他們，使他們得着勝利。所以這些救恩的事（如出十五1—18及士五2—31），成爲若干詩篇的主題，以後是誦唱的讚歌，是歷代傳誦，經久不忘的記憶。有兩項傳統的思想：㈠深信將來必有平安與富足。㈡深信拯救者，必爲神差派，以神蹟奇事的方法，拯救以色列人。

關於後者，是歷代的願望，也看見神給予恩賜，在士師身上，甚至君王掃羅，也在這些恩賜領袖之中。這就使人聯想到以後大衛

家王位廣續的基礎。先知拿單的應許：「你的家與你的國在我面前必永遠堅立，你的王位直到永遠。」以後再予重申，有聖約的關係（撒下廿三5）。也許多時被人認爲這純然是民族的，還沒有普世的範圍。詩篇的作者感到歡欣，因爲未來的君王必從神得着權柄，統管列邦（二7、8），在遍地建立神的律法與公義（詩四十五4—7，七十二1—4）。當他將仇敵打敗，公義與和平必然興盛，神的國度就要實現。自然界也大量供人食物，導入有福的時代（詩七十二3、7、9—11、16）。

被擄以前的先知，往往無法給予十分樂觀的畫面，因爲他們强調向主效忠的事，卻不能希冀聖約的福分，被擄的事是必有的。但是在被擄的經驗中，以色列就謙卑起來，肯眞正悔改與順服，以致懷有希望，等候神拯救的日子。況且，先知預言的君王，似乎是超人（賽九6）。他公正的治理，是萬民所嚮往的（十一10）。他的政權之下，不僅貧窮卑微的人得着權益，連牲畜都有保障，不再彼此殘害（十一6起）。耶利米遭受他當代的人們反對，因爲他們只有虛假的樂觀，給予人們樂觀。但是他仍堅持將來的王是來自大衛家的，是公義的苗裔。他的名字爲「耶和華是我們的義」（參閱耶廿三5、6，卅三15、16）。至於王有中保的角色，那是被擄之後才發展的。

古列要派猶大的省長，來引導歸去的人（拉一8起），有所羅巴伯，他原是約雅斤的一個孫子（代上三16—19），由他在復興的故國中處領導的地位，使人們對大衛家王位的恢復，又重新充滿了希望。哈該甚至宣告他爲耶和華所揀選的，並且授權爲印（該二23）。在撒迦利亞看來，他不僅要完成聖殿重建的事，甚至成爲兩大受膏者之一，站在全地之主旁邊（亞四14）。另一位是大祭司約書亞，在第三章八節與六章十二節，就是耶利米所指的苗裔，有中保的功能。官長與大祭司，是以色列傳統的領袖，對彌賽亞觀念爲有創造性的貢獻。

在被擄以後的先知羣，只有撒迦利亞書第九章九、十節，較爲明顯地論未來的君王。這首凱旋的詩歌，是取自雅各的福分中的形象（創四十九11），也採取詩篇第七十二篇的內容。他不是像一般的君王顯赫與威風，以得勝者的姿態，雄糾糾地騎着駿馬而來；他竟然十分謙和地，騎着驢駒來與當地的貧民認同。耶和華維護他，解除萬國的武裝，讓他來治理全地。他是萬世全地的君王（亞十四9）。

有關榮耀的盼望，這不僅是撒迦利亞書第九至十四章的主題，也是救恩的應許。有早期詩歌，描述戰場的情景。他們曾受災禍，如在埃及的奴役，以及巴比倫的擄掠（亞十8—12），也特別提及領袖受棄絕的事情（十一8），他甚至被殺，最後卻引起極大的驚異（十三1、9）。勝利必可獲取，武器終歸廢除，人力究竟不足。以後地大震動，宇宙都大爲改變（該二21、22）。所羅巴伯看見，他被揀選，是有特殊的後果。

撒迦利亞看見耶路撒冷城周圍環境的變遷，連宇宙的現象也有改變，日夜的更迭停止了。神的干豫結果帶來久長的和平與繁榮（亞十四3—9）。

在他們想望等候的期間，瑪拉基是當時的先知，他深信結局已經臨近，雖有最後的使者加以警戒，預備主來的道路，但是破損之處仍多，尤其如火一般無法逃脫（三1—3）。以色列不是因襲下來的作聖約之民，因爲凡褻瀆神的，必定滅亡（四1）。在猶大耶路撒冷中道德的失常，必須承受公義的審判（三5）。只有眞正與神聯合的人才得拯救（四2）。因此，瑪拉基糾正那些純民族主義的觀念，同時又說明，和平與繁榮還不會實現，一直到耶和華親自干豫歷史的時候。神要在以色列以及萬國中執行公正，賜福給義者，只有他們才蒙神保留與保守。

舊約的結語，就在嚴肅與希望的論述中闡明了。這希望的實現，還要有很長的啟示的歷史，直到拿撒勒人耶穌在祂的生平中，才歸納了先知的預言，實現了彌賽亞的盼望。

目錄

緒　論……22
一　哈該其名……22
二　作者考證……25
三　全書合一……29
四　文體特性……32
五　經文評鑑……34
六　結構分析……36
七　歷史背景……40
八　信息概要……46
九　內容大綱……53

詮　釋……55
壹　重建聖殿的命令（一1—11）……55
弍　官長百姓的響應（一12—15）……66
叁　聖殿榮美的應許（二1—9）……69
肆　禮儀聖潔必蒙福（二10—19）……74
伍　耶和華揀選的印（二20—23）……84

緒論

一　哈該其名

在被擄之後的以色列，有從巴比倫歸回的人羣，以及留存在應許之地的居民。他們有行政與宗教的領袖，但是自被擄之後，一直沒有聽見先知的聲音。終於在主前 520 年六月初一日，神再實現祂的應許，爲祂的子民興起一位先知，來傳達祂的命令（申十八15、18）。哈該是被擄之後第一位先知，有這樣的福分與責任。

哈該的先知職任與功能，有清楚的闡明。他被稱爲先知，有七次之多。在聖經中同名的共十一次（該一章 1 、 3 、12，二 1 、10；拉五 1 ，六14都附有先知的頭銜）。他顯然無需再有甚麼簡介了。在當時耶路撒冷的社會中，他是有相當的名望。他是耶和華的使者（一13），在本書中是有權威傳揚神的話。他主要的任務，是勉勵官長與百姓重建聖殿。人民都響應他的呼籲，接受他的信息（一12—15上），足見他確有耶和華眞先知的權威。

除了他是先知之外，其他似無甚資料可資稽考。我們也無意爲他來寫傳記。關於他的家世出身，出生的地點，生平的概略，以及離世的年歲等，都在書中沒有提及，正如俄巴底亞及哈巴谷一樣。

哈該其名原意爲節期（Hag）。在創世記第四十六章十六節與民數記第廿六章十五節，中譯名爲「哈基」，是迦得支派的人。在

撒母耳記下第三章四節，大衛的一個妻子爲「哈及」。歷代志上第六章三十節，示米亞的兒子是哈基拉，這些都是以「哈該」爲字根。這名字的音大概是正確的，因希臘文譯名爲 Aggaios，拉丁文爲 Maggareus or Aggaevs。[1] 耶柔米與若干近代學者認爲「哈該」其字之字尾（ay）是形容詞，如巴西萊（Barzellai），此處可譯爲「節期的」（Festal），也許他是在節日出生的。與他名字有類似的形式，如在以斯拉記第十章十五節「沙比太」（Shabbethai），原意爲安息日的，可能他是在安息日生的。哈該其名也出現在亞蘭文中，例如在伊蘭芬丁的貝殼明訓的文獻中，有一封書信，是外邦人向猶太人問候：「致我弟兄哈該，你的兄弟雅豪」。[2] 在希伯來的印記，腓尼基及南阿拉伯之文獻中，也都有哈該其名。[3]

有些學者作若干臆料，可能不甚可靠，卻饒有興趣。他們將哈該其名改爲哈該利亞（Hagariah），「耶和華束腰」，推測的方法是根據撒迦利亞原爲撒該。[4]

由於有關哈該的生平資料十分短缺，哈該又可譯爲「我的節期」，這就使若干學者認爲，「哈該」與「瑪拉基」同樣爲表徵的名字，認爲作者是佚名的。第一章一節是月朔，第二章一節又是住

---

[1] M. Noth, *Die israelitisch Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, 1980, 36ff.

[2] J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Text*, 1944, 491.

[3] F. Vattioni, "I sigilli ebraici," *Biblica* 50 (1960) 360, F. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, (Studia Pohl 8) 1972, 307, W. W. Mueller.

[4] von. Walter W. Mueller "Altsüdarabische Beiträge zum Hebraischen Lexikon," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 75 (1963) 304—306, especially 308; Pritchard, *Ancient Near Eastern Text*, 492, 548—49.

棚節的第七日。第二章十八節，正是聖殿奠基的日子，都是節期，所以以此爲名。[5] 但是這種說法未必可靠，因爲這究竟與瑪拉基不同。哈該書的歷史背景十分清晰，一定是有哈該其人，至多哈該爲他的姓氏，這是保守派學者所公認的。[6]

哈該工作的時期可以確定，因爲本書的信息，皆有明確的日期。他工作的時期很短，所有的信息都是在大利烏王一世（即 521—486 B.C.）之第二年，應爲 520 年。根據巴比倫文獻所提示的，都是以月朔計算，是將舊的陰曆及裘理古曆（Julian Calendar），就可以有正確的算法。[7] 所以哈該書內一切的信息，都可有確實的日期：

六月初一日（一1），主前 520 年 8 月29日
六月廿四日（一15），主前 520 年 9 月21日
七月廿一日（二1），主前 520 年10月17日
九月廿四日（二10—28），主前 520 年12月18日

以上的日期都爲大多學者所接受。[8]

照一般解經者所主張的，哈該是祭司家出身的。可能在巴比倫出生，卻在青年時歸回耶路撒冷，他親眼看見聖殿重建，以後他死後葬在祭司的墳地，有十足之哀榮。[9] 有些學者甚至將若干詩篇，歸入哈該與撒迦利亞著作的作品中。如詩篇第一三七、一四五至一四八篇，在七十士譯本中的各詩篇有標題述明。在拉丁文譯本有第

[5] T. André, *Le Prophète Aggée*, 1895.
[6] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972.
[7] R. A. Parker and W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology* 626 B.C.–A.D. 75, 1956, also H. H. Grosheide, *Ezra-Nehemic* I, 1963, 112–13, J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, 1959.
[8] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 29.
[9] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah*, 引用 Dorotheus and Hesychius.

一一一、一四五及一四六篇，在敍利亞文譯本有第一二五、一二六、以及一四五至一四八篇。哈該與撒迦利亞或從希臘文譯本中再加修正，甚至也修正希伯來經文，而產生拉丁文及敍利亞文的譯本。但是如果細察詩篇第一一一、一二五、一二六篇，又無法作這樣的歸類。

從哈該書第二章十二至十四節看，哈該好似是祭司，因爲他特別注意禮儀的程序：但是他又好似是管理祭司的，自己不是祭司。根據希伯來的傳統，哈該不是祭司，而是先知，因爲他祭司的身分並不清楚。[10]哈該雖十分著重禮儀，但他不是如以利亞那種「祭司先知」（Cultic Prophet）。祭司先知與著作先知究竟是不同的。[11]

哈該的先知職事的時期雖然不久，他信息的記錄不長，僅稍比俄巴底亞長些，爲舊約書卷中第二簡短的書。但是他的重要性並不容忽視。在那時人們充滿失望與屬靈低落的情形，他卻單純而熱切地向人民傳道，讓他們振興，再仰望神所應許的福分。在他鼓勵他們重建聖殿的信息，哈該給予他們新的屬靈之目標，使神的百姓沒有在歷史的危機中消沉。[12]

二　作者考證

本書四段簡短的信息，是先知哈該所傳講的，日期確定地列出，並且都强調先知是神啟示的中保。這些都是無可置疑的。但是

[10] Beyse, *op. cit.*, 50–51.
[11] T. André, *Le Prophète Aggée*, 13–18.
[12] J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1963, 421. 他不贊同那種說法，認爲被擄後先知在預言方面已經低落了，參閱 W. Nowack, *Die Kleinen Propheten*, 1922, 311.

口傳的信息與記錄寫作的，是否完全相同，就引起學者的注意。[1] 有的研究本書編輯的性質，認爲哈該書與撒迦利亞書，原爲聖殿史記的一部分。撒迦利亞負責最後的校正。[2] 也有人主張哈該書只爲聖殿的記錄，並非哈該所寫的。本書所强調的是豫言的背景，只爲豫言的歷史作一番交代而已。在第一章一節；二章一、十、二十節都列有日期，第一章十二節加以敍述，第二章十三、十四節只是簡短的引言，而且這些經文皆以哈該爲第三者，問題在哈該除口傳外，是否負責寫作？本書現有的，是否爲原來的形式？[3]

凡否認哈該爲哈該書作者的，有下列的理由：

若從本書歷史的性質看，哈該不可能是作者。本書與其他先知書不同。先知書只記載豫言的信息。但是哈該書不僅有信息，也有信息傳揚之後而有的後果，對聽者的影響，聽者的回應與行動。哈該是以第三者的稱謂，表明是別人提說的。這樣說來，先知本人不是本書的寫作者。還有若干理由可資說明：

(1)哈該的名常冠以「先知」的頭銜（一1、3、12，二10）。哈該自己不會常自稱先知。當別人提到他，不僅提說他是先知，而且强調他有先知的地位，是以傳信者的身分傳講：「耶和華如此說……」

(2)神的話常「藉」哈該，而不是「臨到」他。（參閱一1，二1、10〔be yad〕）

[1] P. Ackroyd, "Studies in the Book of Haggai," *Journal of Jewish Studies,* 2 (1951) 163–76.

[2] A. Klostermann, *Geschichte des Volkes Israel,* 1896, 212ff.

[3] J. W. Rothstein, *Juden und Samaritaner: Die grvndlegende Scheidung von Judentum und Heidentum,* 1908, 34–41. Ackroyd, *op.* cit., 2, 12, 152.

(3)信息的排列，似乎也不是先知哈該自行寫作的，這樣循序，必是極費心思的設計。[4]

有人雖否認哈該爲本書的作者，卻必須承認他的信息是原有的。哈該的信息經過編輯的手法，仍保持哈該的口氣語調，沒有失眞。

編者可能只知道信息的日期，卻不十分詳知當時歷史，尤其是大利烏王朝的實況，所以提到所羅巴伯爲彌賽亞王的事（二20—23），並沒有强調神復興以色列的應許。本書的寫作或在聖殿重建的當時，或在重建之後不久，所羅巴伯仍未消失之前就是了。

關於本書作者，有若干推測。有的認爲是哈該的同工或門徒，那些他親信的人爲要强調哈該的重要，尤其在聖殿重建的事上，哈該是主要的人物，而不是撒迦利亞，不可以撒迦利亞來取代哈該。[5]

在哈該第三次信息（二10—19），撒迦利亞已經在先知的職事中（可參考亞一1），在大利烏王第二年八月（即 520 B.C.10月間）。在舊約中，人們不提他們的前輩或同代的人，試看以賽亞，何西阿與彌迦書，可見一斑。耶利米與以西結也都完全沒有提到對方。所以哈該不提撒迦利亞，也不足爲奇了。[6]

有人認爲在先知哈該以後一、二百年，有編輯者將信息加以整

[4] C. F. Keil & F. Delitzsch, *Minor Prophets* tr. J. Martin, (1978 reprinted). D. Winton Thomas, "The Book of Haggai," in *Interpreter's Bible.* 6, 1956, 1035–49. D. R. Jones, *Haggai, Zechariah and Malachi,* 1962.

[5] Nowack W. *Die Kleinen Propheten,* 1922, H. G. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah,* 1912; A. Deissler & M. Delcor, *Les petitis Prophètes,* 1964.

[6] J. Bright, *The Kingdom of God,* 1953, 106; C. J. Goslinga "Het geheim der Verwachtung van Davids Koningschap," *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 57, (1957) 6–21.

理並附註日期。這有點像歷代志，將一切日期加以排列。[7] 但是以歷代志來比較哈該書，其實也有贊同與反對的意見。[8] 事實上，哈該書既爲先知文學，應該與申命記與歷代志更爲相似。[9]

又有人以爲哈該書與撒迦利亞第一至八章既同樣强調聖殿重建，可將二者列爲同一的著作，最後編者應爲撒迦利亞，誠如上述。[10]但是有關聖殿的記事，後世的人本來知道得十分有限，可能唯一可依據的是哈該書，除哈該書第一章十五節上，其他一切日期可謂十分具體。

至於哈該與撒迦利亞書的編者，可否也是編輯歷代志的，是十分有趣的推測，但只是推測而已。

保守派學者認爲哈該是唯一的作者。[11]哈該可用第三者的立場

[7] P. Ackroyd, "Studies in the Book of Haggai," *Journal of Jewish Studies,* 2 (1951) 163–176, 3 (1952) 1–13; "The Book of Haggai and Zechariah I–VIII," *Journal of Jewish Studies,* 3 (1952) 151–56; "Haggai," in *Peake's Commentary on the Bible,* rev. ed. M. Black, et al, 1962, 643–45; *Exile and Restoration,* 1968, 153–70.

[8] D. N. Freedman, "The Chronicler's Purpose," *Catholic Biblical Quarterly,* 23 (1961) 436–42, P. F. Bloomhardt, "The Poems of Haggai," *Hebrew Union College Annual* 5 (1928) 153–95, esp. 156. F. S. North, "Critical Analysis of the Book of Haggai," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft,* 65 (1956) 25–46.

[9] W. A. M. Beuken, *Haggai-Sacharja,* 1967, 28, 35,又認爲歷代志常採取申命記的用詞，所以二者也無法作太明顯的區分。

[10] A. Klostermann, *Geschichte des Volkes Israels,* 212ff.

[11] J. Ridderbos, *De Kleine Propheten Haggai, Zacharia, Maleachi,* 1935; E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament,* 1949, 267–69; G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction,* 1966, 407–408; H. E. Freeman, *An Introduction to the Old Testament Prophets,* 1968, 326–32.

傳出信息，使信息更加客觀。[12]其用心可比較有些先知用第一人稱，是從另一方面著重耶和華的信息，如阿摩司、何西阿、以賽亞、耶利米、以西結及撒迦利亞。

哈該書作者的考證問題，最有力的還是在日期。這十足說明聖殿重建的前後過程，說明先知秉承神的旨意而有力地傳出信息。聖殿重建究竟不是人的工作，而是神自己發動的。哈該站在那麼重要的地位，實在不容忽視，哈該是作者，因爲這些是他的信息，他或許像耶利米一樣，有門徒充他的文士書記。那麼即使用第三者的口吻，確可有所解釋了。[13]

三 全書合一

哈該書是那麼一卷簡短的書，如再質疑全書的合一，就幾乎成爲無稽之談。本書有四項信息，前後有序，也必有其眞實性。但是有人提出第二章二十至廿三節第四段的整段，在第一章十三節若干字句的重復，也在研究的範圍。[1]

第二章十至十九節的眞實性也有被質疑的，甚至有人以爲九月廿四日，不是在大利烏王第二年，而是第一年。這年代是一般學者不認爲是問題的。[2]

學者們大致提出本書兩段經文：㈠第一章一至十一節；㈡第二章十五至十九節。第一章一至十一節似有若干問題，尤其是第五至

[12] O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction,* tr. P. Ackroyd, 1965, 426–29.

[13] J. L. Koole, *Haggai,* 1967, 5–10.

[1] W. Böhme, "Zum Maleachi und Haggai," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft,* 7 (1887) 215–16.

[2] T. André, *Le prophète Aggée,* 1895.

十一節似乎多有重復，第五至六節，與第七、九至十一節相似。所以有人認爲第一章一至六、八節爲哈該的回憶錄，而第一章七節，九至十一節爲別人編輯的。[3] 有人從此推斷，認爲第一章二節，四至八節討論問題，以救恩的應許作結，而第一章九至十一節則爲片斷，並不完整。在這段信息中，對象也不同。第一章二節，四至八節的對象，是存留在當地的猶大人，他們懷疑聖殿重建會立即動工。但是第九至十一節的對象，是從巴比倫被擄之地歸回的，他們回到故土，重整家園，忙於建造居住的房屋，卻沒有將聖殿重建的事放在第一。[4]

其實自第四節至八節也有問題，因爲第五節與七節似在思想與用語中有重復之處。從結構的分析來看，也許在於寫作的用意不同。

除第一章一至十一節之外，誠如上述，第一章十三節也有問題。首先，在整個論述中，這節似是破壞或中斷作者的用意。而且「我與你們同在」這一應許似是多餘的重復，可參照第二章四節。再說本節又似乎在重復上一節（12節）。況且此處哈該不是被稱爲先知，而是耶和華的使者。[5]

---

[3] P. R. Ackroyd, "Some interpretative Glosses in the Book of Haggai," *Journal of Jewish Studies,* 7 (1956) 163–167.

[4] O. H. Steck, "Zu Haggai 1:2–11," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenshaft,* 83 (1971) 355–79. F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten,* 1964; W. A. M. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8,* 1967; K. Elliger, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten,* 1975.

[5] G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets, 1943,* E. Sellin, *Das Zwölf-Prophetenbuch,* 1929–30, D. Deden, *De Kleine profeten,* 1953–1956. Horst, *op. cit.* 根據 W. A. M. Bauken, *op. cit.,* 45.第十三節必爲外加的。

第十三節實在是十分重要的，因爲這裏有官長與百姓的態度，回應耶和華的話，他們現在不必懼怕（12節），卻有信靠的心得着安慰。在第二章四節，鼓勵的話需要重復，使他們可以剛强壯膽，而奮勇作工。第十二節下與其說是先知的信息，不如說是他的使命。[6] 至於先知被稱爲耶和華的使者是不乏例證的，如歷代志下第卅六章十五、十六節；以賽亞書第四十四章廿六節。所以本節的眞實，不可否認。

學者們將第一章十五節作爲單獨的一節，與以下的經文較爲銜接，應視爲第二章的第一節，正如七十士譯本、拉丁古文本，通俗本以及敍利亞譯本。在本節兩次註明日期，可分爲兩半，第十五節上仍爲第一章，而第十五節下卻應歸在第二章內。這可能是合理的分法。

如果將第一章十五節上作爲第一章的結束，似乎應有清楚的日期。是否應將第二章十五至十九節移至此處（15節下）？或可將大利烏王第二年，作爲第十五節上及下兩處的日期。這樣，第一章十五節至二章一節可作：「大利烏王第二年六月廿四日」（15節上）。「大利烏王第二年七月廿一日」（15節下接二1）。這是英文現代譯本（Today's English Version）及國際新譯本（New International Version）的經文。

本書合一性的第二項問題是第二章十五至十九節，因爲這段經文與上文（10—14節）不甚銜接。在第二章十四節「這百姓」似乎不是指以色列的餘民，可能指撒瑪利亞人。撒瑪利亞人想參與重建聖殿的事，卻是猶大人大爲阻止的。所以大利烏王第二年九月廿四日，爲猶太人作爲猶太教誕生日。那在六月廿四日所講的信息；即第二章十五至十九節所記載的，應列在第一章十五節上之

---

[6] A. S. Van der Woude, *Haggai, Maleachi,* 1982.

後。[7] 這種說法獲得若干學者的同意，認爲那是六月的，那第二章二十節應爲九月。哈該的信息應在第二章十四節作結，以下的那段應在第一章末端。第二章十五節至廿三節應有祝福的應許，比較恰當。[8] 因此，六月在第一章十五節上，第二章五節上，六、十六、十七、十八、十九、廿二節上，都可成爲作者重復的語句。實際上本書的合一性並未因此破壞。[9]

四　文體特性

本書的文體，是學者難趨一致的，因爲有的認爲本書是散文的體裁，平鋪直敍，沒有甚麼秀麗的文句，可能過分忽視哈該的重要性。[1] 但另一種說法完全相反，認爲本書完全採詩文的形式，有十分完善的音律。[2] 可能後者的較爲有理。茲列舉若干例證：

第一章三節的音律爲三：四；第四節爲三：三：三；第五節爲四：四；第六節爲四：三；三：三；二：二；第七節爲三：四；第八節爲二：二：二；第九節爲四：四；四：四：四；第十節爲二：三：三；第十一節爲三：四；四：四；四：三等。每一節有二短句，每短句三拍，那就寫作三：三；每一節有三短句，每短句爲二：二：二，即每短句爲二拍。

[7] J. W. Rothstein, *Juden und Samaritaner,* 1908.

[8] I. H. Eybors, "The Rebuilding of the Temple according to Haggai and Zechariah," *Studies in Old Testament Prophecy,* 1970–71, ed. W. C. van Wyk, 1975, 15–26, esp. 19; C. Kuhl, *Die Entstehung des Alten Testaments,* 1960, 218.

[9] W. Harrizon, *Old Testament Introduction,* 947, A. van Selm, "The Inner Cohesion of the Book of Malachi," *Studies in Old Testament Prophecy,* 1970–71, 27–40.

[1] K. Marti, *Das Dodekapropheton,* 1904. Ed. Reuss, *La Bible, traduction nouvelle avee introductions et Commentaires,* 1879.

[2] I. Engnell, *Svenskt Bibliskt Uppslagwerk,* 爲 A. Bentzon 引用 *Introduction to the Old Testament,* 2 vols. 1958, 1:156 n. 3.

在哈該書，不是都可有這樣的詩韻，有些確是散文，但散文有詩的韻律，先知著作大多都是這樣的形式，那不僅有韻律，也有其他的詩體，如上下的對句（Parallelism）。有一種詩的交叉形式（Chiastic form），可在本書四處找到，即第一章四節，九節；十節以及第二章二、十三節。在文法的用法，有連串的分詞（Infinitive absolute），將動詞以清楚與生動的涵義表達出來（如一6、9）。在對語中（Dialogue），尤其採取有詩韻的散文，如瑪拉基書一樣（可參閱一4、5、9，二11—13）。[3]

本書以諧音，將信息的內涵表達出來。如人們離開聖殿而「毀滅」（ḥărēḇ），神繼續降「旱災」（ḥŏrēḇ）到地上（一9、11）。

作者在用詞方面十分謹愼，而且將重要的用詞反復，爲使人的注意，有命令詞：「省察」（一5、7，二15、18），「剛强」「作工」（二4）。他常引用先前的先知：如一6；（參閱何四10；彌六15；）一11（可參閱何二9）。

本書多次有「傳信者的形式」（Messenger formula）：「耶和華如此說」。他是始終以神的發言人，將神的呼聲發出來。他是耶和華的使者（一13）、傳信者，將信息傳得清晰與全備。「萬軍之耶和華如此說……」不僅在信息的開端，也在結語（二7、9、23），有時在中間加插，都是顯得十分有力。信息中常有三次：㈠撰詞（一1—11）；㈡回應（一12—14），然後㈢救恩的應許（二1—9）。第二回合同樣以撰詞（二10—17）、回音（二18、19），以及得勝的保證（二20—23）。所以本書似乎十分均衡，有

[3] C. Westermann, *Vergieiche und Gleichnisse im Alten und Neven Testament,* 1984, 75.

「審判的言詞」，必有「救恩的宣告」。[4]

哈該可能在傳信息時，是採取詩歌的形式，但記錄下來，就成爲散文，就是我們現有的經文，這不僅是哈該的文體特性，許多先知著作，大都如此。

五　經文評鑑

本書的經卷保持得很完整的，雖經時許久，仍未有任何破損，所以經文是沒有特別需到整理之處。但是由於有不同之譯本，從譯本的用詞方面，可以看出若干經節及字義之不同，可作評鑑的資料。

七十士譯本，大致與希伯文的傳統（Masoretic Text）相同。經文排列稍有不同。第一章九、十節合併在一起。第一章十五節是列在希伯來文第二章一至二節前，因此第二章一節即第一章十五節。第二章就有廿四節了。第二章十五節（希伯來文十四節），又在下一節之首。字數增加，因爲在動詞方面用字較多。[5] 有些譯詞稍有出入。第一章一節，十四節以及第二章二節（七十士譯本爲二3）：「猶大省長」，在希伯來文中只是「猶大支派」。第一章八節「取木料」，在七十士譯本爲「砍木料」。其他也稍有出入。[6] 但大致說來，七十士譯本是依照希伯來文的經義。

敍利亞文譯本，大致是受亞蘭文譯本與七十士譯本的影響，也

[4] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 31.

[5] J. M. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi,* 1912 對哈該書有所評論。

[6] 第一章九、十一、十三、十四節；第二章一、三、五、六、七、九、十四、十五、十七、十八節（在七十士譯本，第二章部分爲二2、4、6、7、8、10、15、16、18、19節）

保持這譯本特殊的風格。第一章一、十四節，第二章二、廿一節，七十士譯本爲「猶大省長」，而此處都譯爲「猶大首領」（rb），是與亞蘭文譯本相同。第二章十節希伯來文爲耶和華的話「臨到」先知哈該，但七十士譯本作「藉着」哈該傳出來，亞蘭文譯本也相同，敍利亞文譯本就根據這兩者。再看第一章二、四、六、九、十、十二節以及第二章二、六、七、十六、十七節稍有增添，與七十士譯本相同。

亞蘭文譯本在後先知書(即以賽亞至瑪拉基書)，經文評鑑的問題很多，但哈該書未必盡然。[7] 亞蘭文譯詞仍是多照希伯來文的傳統，可從現行的最新希伯來文聖經（Biblia Hebraica Stuttgartensia, Edited by K. Elliger and W. Rudolph, 1968–1977）經文評註十分符合，尤其見第一章六、七節，十節上，十一、十二、十五節；第二章二、四、五、十五、十六節；十七節上，十八、十九、廿二、廿三節。不同之處仍有若干，例如第一章十三節「使者」，改爲「先知」。第二章廿三節「我揀選了你。」改爲「我樂意悅納你。」

拉丁通俗文譯本更改得並不多，大致與希伯來文傳統相同，有些稍有更改，如第一章二節、四節、十二節，在中文譯詞比較，幾乎無法提出迥異之處。其他如第一章九、十、十一節，也都照現行的希伯來文聖經的經文評註。

在聖經評釋（A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah, by M.G. Mitchell, 1912），哈該書經文評鑑中，提出廿八項，只有第一章五、六、七、十四節；第二章三、四、十二、廿三節沒有提出問題。[8] 所提的問題大多只是批判而已，並無

[7] A. Sperber, *The Bible in Aramaic III: The Latter Prophets according to Targum Johathan,* 1962, xi.

[8] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah,* 1912, 32–35.

十足的憑證，未必可以取信。[9]

六 結構分析

本書的結構十分分明，約略可分爲兩大段。第一段自第一章一至十五節上。第二段自第一章十五節下至二章廿三節。茲分述如下：

第一段：㈠命令重建聖殿（一1—11）

本段結構先以第一、二節爲一般性的引論，再有特別應用的信息（3—11節），促使首領與人民聽從耶和華的話，尤其注意時機與處境。

第一節包括四大要項：㈠傳信者的形式：「耶和華的話臨到。」㈡時間在大利烏王第二年。㈢對象是所羅巴伯。㈣耶和華的話，藉着先知哈該，有這適當的啟示之中保。

第二節有三個短句：㈠耶和華如此說。㈡這些百姓說。㈢重建聖殿的時候還未來到。

第三、四節可謂重復第二節的內容，但同時又介紹一件新的信息，可注意對句：「耶和華如此說」，「耶和華的話臨到先知哈該。」這是一組。「時候還未來到。」，「你們的時候嗎？」這是又一組。「這些百姓」，「這殿」。論時候，「重建」與「居住」也成對比。「耶和華如此說：」，「這些百姓說。」。「天花板的房屋」對比「這殿仍舊荒涼」。第三、四節歸納起來，有三點：㈠耶和華藉哈該說：㈡這是住天花板的房屋嗎？㈢這殿仍舊在荒涼中呢！

第五、六節也與上文相連。這殿荒涼（4節），所以百姓的情況很差（6節），結果需要沒有得着，在十分失望挫折之中：㈠你們撒種，㈡吃不着，㈢喝不着，㈣穿不暖，㈤破漏的袋裝不住工錢，一切都歸虛空，徒勞無功。

[9] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 1986, 18.

第七節及第九至十一節，可與第五、六節十分相似，仍是論歷史的前因後果，第十、十一節由一般性移至特殊的情況。

第八節在結構方面來說，可謂有其獨立性，也是本段主要的重點。耶和華的信息，在此間表現無遺。上高山，取木料，重建這殿。這樣作，才可使神得尊榮，得悅納。

茲將第一章一至十一節歸納起來，在結構上可有以下若干的特色。有同義對比，正反對比，交叉形式（4、9、10節）。動詞以「分詞」加重語句（Infinitive absolute）在第六、九節；對語方式如瑪拉基（4、5、9節），諧音在用意上不同（4、9、11節），鑰節屢次重復，如「說」、「話」、「時候」（2、4節），房屋（2、4、8、9節），建（2、8節）等。

此處特別注意的，是以聖殿爲當時最重要的處境（2、4、9節）。但是聖殿竟然仍舊荒涼，而人民卻住在天花板的房子。這種尖銳的對比，在先知哈該呈現出來，更使人可以警覺與改正。

第一段：㈡接受先知勸勉（一2—15上）

這裏說明哈該的信息（一1—11），並非沒有功效，耶和華藉着祂的話和祂的靈，感動首領與百姓的心，使他們興起，願意動工重建聖殿。時在大利烏王第二年，六月廿四日。這段共有五句話，茲依次道出：

第一、二句（12節），耶和華的話得着雙重的回應：㈠首領百姓順從主。㈡他們敬畏耶和華。

第三句（13節），專論神的話語，以及他要講的內容。這裏强調哈該先知的功能。他說，以傳信者的身份，照着耶和華所給的使命。先知的話竟與神的話相同。

第四、五句（14、15節上）連在一起，神的靈感動他們，他們就開始動工。動工的日期曾經列明（15節上）。

有幾點值得注意，應予指出。首先，第一、二句話的主詞是首領與百姓。他們的回應是特出的，但是發動的還是神自己。神的話，就是先知哈該照神的命令，又有聖靈的感動。人們的回應有三方面：聽從、敬畏、及事奉工作。原文將三個字關連起來：傳信者（maL'ăḳ）、信息（MaLaḳuṭ）、及工作（meLakà），都在第十三、十四節。

這段信息，已經觸及主調，發出豫言之聲，響澈遍地，擊在人心之內，發生共鳴。

第二段：㈠應許聖殿的榮耀（一15下—二9）

第一句（15下—二4）包括五個短句：㈠耶和華的話臨到。㈡在準確的日期。㈢藉先知哈該。㈣向首領與百姓。㈤有特殊的信息：(1)誰見過聖殿先前的榮耀？(2)現在的情形如何？(3)在你眼中看作無有麼？

從第一至第四短句，動詞與第一章一節可以對比。第五短句的第一、二項是正反的對比，以先前與現今對照，兩者都著重外形，新的聖殿現今的外形並不佳。

第二句（4節上中），是命令首領與百姓剛强，留意，工作。「現今」是與第一章五節相同，介紹一項新的說明。「要剛强」重復三次之多，與第一章四節相連，耶和華曾多次激動首領與百姓的心。

第三句（4下—5節），有三個短句，以神的命令起首，給予應許。(1)保證神的同在（4節下）。(2)神的干豫，是由於人民在過去的實況（5節上，中），(3)勸他們不必懼怕（5節下）。

這裏有介系詞，加上第二人稱多數（與你們），在你們中間。在此處又有話語，是含有聖約的應許，並且得以保存。

第四句（6、7節），又有五個短句，耶和華爲他們重建聖殿而行大事：(1)搖撼大地。(2)震動萬國。(3)萬國珍寶運來。(4)將榮耀充滿這殿。(5)最先應有「耶和華如此說」。這一切都是神自己發動的，以第一人稱「我」，及鑰字「震動」。

第五句（8節）。神所以爲聖殿可以發動，因爲一切物質的財寶都是祂的。

第六七句（9節），描寫神行動的後果：這殿將來的榮耀要大過先前（第六句）。神必賜下平安給這地（第七句）。

這段所著重的，是神的話語、應許、與行動。「祂說」（原文有兩個字'ămar與n^{e}um），共有八次。論聖殿的比較，也有三個階段：先前、現今、與將來。

第二段：㈡賜福悔罪的百姓（二10—19）

第一句（11節），只列日期與傳信者的方式。

第二句（11—13節），有五個短句：(1)介紹耶和華的話。(2)向祭司要求。(3)至(5)要求祭司注意潔淨之禮儀，分別聖俗。

第三句（14節），國家若沾汚，人民凡接觸之物都成汚穢，不潔淨。

第四至七句（15—17節）爲一單元。他們過去確實不潔，都因罪汚所致，這就表明爲甚麼神不能悅納他們。

第八至十句（18—19節）。從現在起，神要賜福給他們，因爲神賜下饒恕的愛。

有幾個要點應予注意：㈠耶和華的話不再是藉着先知（一1、3及二1），而是臨到哈該（此處及二20）。㈡對祭司的要求，認爲他們有權威，負責從事教導的工作（參閱瑪二5—7）。㈢第二句（11—13節），禮儀的律法必已存在。㈣第三句（14節），這百姓，這國家，都是神對子民的失望。㈤人們應考慮聖殿重建之前及以後，聖殿曾經荒涼，現今的情形正如先知所描述的（一1—11）。

(六)第一章二至十一節稱聖殿爲這「房屋」，現在稱爲聖殿，在第四句（15節）。(七)先知與祭司以對語的方式說話。

第二段：(三)耶和華的揀選（二20—23）

第一句（20節），傳信者的方式與日期。

第二句（廿一—廿二節）有以下的短句：(一)耶和華對所羅巴伯的信息。(二)信息的內容是耶和華爲所羅巴伯有所行動：(1)震動天地。(2)推翻王座。(3)拆毀異邦。(4)傾覆戰車。(5)馬兵均在戰爭中陣亡。

第三句（廿三節）：(一)萬軍之耶和華將有大能的作爲。(二)祂要揀選僕人所羅巴伯。(三)以他爲印。(四)神揀選的旨意在第三、四短句，就形成一個交叉的形式，正如第一章四、九、十節一般。

七 歷史背景

哈該的預言，在歷史的背景來說，是巴勒士坦的猶太社會的復興。[1] 這個時期應自 539 年開始，古列經過二十年的戰爭生涯，自行建立新的王國，以得勝者姿態進入巴比倫。

這樣的世界情勢，對神的百姓有極大的影響（記載在拉一1—四5，六3—5）。[2] 在第六章三至五節，是以一種歷史文獻的方式，多以王的決策，記錄下來，在王室的檔案中。這裏曾記有聖殿的事，聖殿必須重建，成爲可以獻祭之地，一切建築費用由王室的國庫支付。凡尼布甲尼撒從聖殿擄去的金銀器皿，全應歸還原處。

[1] J. Bright, *A History of Israel,* 3rd ed. (1981) 36–72, Beyse, *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja,* 1972, 14–28, *New Atlas of the Bible: Judah as Part of the Persian Empire,* 1969, 105–11. J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel,* 1984, 225–80.

[2] W. A. M. Beuken, *Haggai-Sacharja* 1–8, 1967, 14.

另一項報告（拉一2—4），[3] 記載古列不僅命令聖殿重建，並准許猶太人歸回巴勒士坦。有些人情願仍在巴比倫定居，[4] 但他們必須爲重建聖殿而捐獻。在以斯拉記第一章七至十一節，記述聖殿中被尼布甲尼撒擄去的金銀器皿都應歸還，由當時猶大省長設巴薩薛巴布撒經手，他也是猶大王室的人。[5]

聖經記載又有「古列紀念柱」（Cyrus Cylinder）記載王凱旋進入巴比倫，重建聖殿，恢復宗教。所以他允准猶太人歸回巴勒士坦，使他們在耶路撒冷重建敬拜的禮儀，委派他們王室的人嚴格執行。[6]

在設巴薩領導之下，歸回者就想着手重建聖殿，先從事奠基的工程（拉五16；參閱三6—11；亞四9）。燔祭壇也重新建成了（拉三2—6）。

有一個歷史的問題，是有關設巴薩與所羅巴伯這二位首領的關係。[7] 在以斯拉記第三章六至十一節的記載，奠基的工作是所羅巴伯完成的（參閱亞四9）。但是在以斯拉記第五章十六節，這由設

[3] Bright, *op. cit.,* 361n 43, C. C. Torrey, *The Chronicler's History of Israel,* 1954, R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament,* 1941, 823–24.

[4] F. W. Albright, *Biblical Period,* 87, Beyse, *op. cit.,* 34.

[5] Bright, *op. cit.,* 361.

[6] K. Galling, *Texbbuch zur Geschichte Israels,* 1968, 84, E. J. Bickermann, "The Edict of Cyrus in Ezra I," *Journal of Biblical Literature* 64 (1946) 249–75, L. Rost, "Erwagungen zum Kyroserlass," in *Verbannung und Heimkehr Festschrift W. Rudolph,* ed. A. Kuschke, 1961, 301–307.

[7] T. V. Moore, *A Commentary on Haggai and Malachi,* 1960, 56, Grosheide, *Ezra-Nehemiah,* 1963, 1: 78–79; idem, "Zerubbabel," *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift,* 48 (1948) 65ff, idem, *De terugkeer uit de ballingschap,* (Exegetica, 2/4) 1957, Beyse, *op. cit.,* 23–28.

巴薩所作成。如果參閱以斯拉記第三章六至十一節，這兩人工作可能是前後繼續來作一切興建的事。可能由設巴薩先開始，但許多工作沒有完成，由他的繼承者來賡續。一切都是從頭開始，進行得很爲徐緩，所以哈該書所反映的實況就是如此。

那時世界情勢還算不錯，在538至522年，古列由他的兒子康比西斯（Cambyses 530—522）繼承，他最大的功蹟，是征服埃及，歸入波斯帝國。在他從衣索匹亞（聖經中裏爲埃提亞伯）的歸程中他就離世，是謀殺還是自殺有不同的說法，[8] 時在主前522年7月。由於他沒有直接繼承人，由一位官員之子大利烏，是王室中旁系的親屬來承接王位，也有歷史考證的依據。[9]

康比西斯離世之後，帝國多處就有不少叛亂。大利烏究竟化費多少時間才平亂，有不同的說法。根據白銳德（John Bright）的猜測，差不多在520年的秋後，他（大利烏）的地位才算鞏固。[10]大利烏自己的記錄，在一年之內，就平息了叛亂，最後的叛亂者是尼布甲尼撒四世，在巴比倫發動。這是在「俾希斯敦碑文」（Behistun Inscription）所記述的，在碑文中並加註在以攔（Elam）的叛亂，爲西古提人之亂，時間在520至519年間。[11]當時局勢的混亂，並未在哈該書與撒迦利亞書中反映出來。但是那並不說明他們沒有意識到事態的嚴重性。可能在哈該書第二章六、七節，廿一、廿二節多少有些影射國際不安的情勢，也未可知。[12]哈該主要的心思是在

[8] J. Bright, *op. cit.*, 369.

[9] Bright, *Loc. cit.*

[10] Bright, *Loc. cit.*

[11] *Behistun Inscription*, Col. 4, Lines 4–5, 60, R. T. Hallock, "The one year of Darius I," *Journal of Near Eastern Studies* 19 (1960) 36ff.

[12] A. S. van de Woude, *Haggai, Maleachi*, 1981, K. M. Beyse, *op. cit.*, 35, 54, 103.

百姓忽略聖殿的重建，已遭致聖約的咒詛，從歷史傳統的觀念中，聖戰是在耶和華的日子，關係大衛的王朝。在哈該的豫言中，確看不見百姓中有甚麼爭鬧的事，[13]但他們對彌賽亞的盼望似乎也沒有那麼熱切。那裏情形確使先知有無可言狀的緊急感，那是從神而來的默示，承接歷代先知的信息與重點。[14]

那些外在的環境，必帶給猶太社會若干年的困難與艱苦。一般猶太人在巴比倫，對古列的許可反應不夠熱烈；因爲，只有少數人肯回去，而且還是分批的，不是集體的行動。所以在522年猶大的人口總數，包括原留居的，總共也只有二萬多人。[15]耶路撒冷在七十五年後，人口仍舊稀少，大多地區仍是一片荒蕪（尼七4）。

這些歸回的人正經歷着艱苦，貧乏與不安，他們在故土竟成爲客居的異鄉，一切得從頭做起。旱災與歉收接踵而至（該一9—11，二15—17）。他們的鄰居，那些撒瑪利亞的顯貴，對他們公開仇視。他們與留居當地的人相處並不和美，因爲當地的人並不與他們分享權益（結卅三24），可能在第二章十至十四節有這種情形存在。[16]

猶太人有權重建聖殿，既有古列准許在案，又有大利烏的贊同。一切費用都由波斯王室的國庫支付（拉五6—六12）。大利烏禁止達乃黨（Tattenai）阻礙這事，有官方的文獻足資考證，在伊克

[13] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 14, Beyse, *op. cit.*, 35, 56.

[14] Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, 1974, 206, *An Outline of Old Testament Theology*, 1970, 188–92. R. T. Sicbeneck, "The Messianism of Aggeus and Proto-Zacharias," *Catholic Biblical Quarterly*, 19 (1957) 312–28. esp. 313.

[15] F. W. Albright, *Biblical Period*, 87, 110–111, 180.

[16] H. H. Grosheide, *Israel na die Babylonische ballingschap*, 1979.

巴大那（Ecbatana）發現。[17]聖殿重建總算平安地進行，終於在515年3月完成。以後的事，尤其在耶路撒冷的猶太人情形如何，聖經中卻沒有記載。

有兩件事卻是十分重要的，所羅巴伯與約書亞的歷史背景與角色，爲作者所强調。另外，猶大成爲一個省分，也有確實的日期。[18]

所羅巴伯與約書亞是同時成爲首批歸回的，是在古列年間（可參閱拉三1—13）。整批人名列在以斯拉記第二章與尼希米記第七

[17] Bright, *op. cit.*, 872, Beyse, *op. cit.*, 42–45.

[18] Beyse, *op. cit.*, 1–49, H. H. Grosheide, "Zerubbabel," *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 48 (1948) 65ff. 所羅巴伯在哈該書第一章一、十二、十四節；二章二、四、廿一、廿二節；撒迦利亞書四章六、七、九、十節；以斯拉記二章二節，三章二、八節，四章二、三節，五章二節；尼希米記七章七節，十二章一節、四十七節；歷代志上三章十九節等。他是撒拉鐵的兒子，那是王家的子弟（代上三17—24），算起來是約雅敬第三子之兒子，根據歷代志上第三章十九節他是毘大雅之子。其實撒拉鐵是長子，沒有兒子，所羅巴伯稱爲撒拉鐵的兒子，只是表明撒拉鐵是第二代，他是第三代，也是長孫。可參閱 W. Rudolph, *Chronikbücher*, 1955. 他被稱爲撒拉鐵的兒子（在該一1、12、14，二2、23；拉三2、8，五2；尼十二1）。
約書亞在舊約中曾有十一次被稱爲約撒答的兒子（該一1、12、14，二2、4；亞六11；拉三2、8，五2，十18；尼十二26；又亞三1—9；尼七7）。根據歷代志上第六章十五節，約撒答被擄至巴比倫，大概在585至566年左右，約書亞出生。看歷代志上第六章三至十五節及歷代志下第卅一章十節，他應爲亞倫及撒督的子孫，所以可作大祭司。在哈該書與撒迦利亞書，約書亞爲大祭司，在被擄後的猶太社會中掌管宗教事務。在被擄歸回中有四大祭司家庭，均稱爲約書亞的後裔（拉二36—39，十18—22）。參閱 K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, 1964, 135.

章。他們兩人是領導人物，時間在537年。那時他們都沒有頭銜與特殊的名義。[19]（可參閱拉三63）。

在哈該書第二章十至十四節以及第二章二十至廿三節，所羅巴伯與約書亞都同時提及。約書亞雖被稱爲大祭司，但他似乎沒有所羅巴伯那麼重要。可能那時大祭司工作仍不十分確定。但在以斯拉記第三章二節，約書亞是在撒迦利亞之前，因爲有關重建神的祭壇，是純粹宗教的活動。[20]

520年以後，所羅巴伯的事蹟不再提及，也許他沒有繼承人，波斯政權可能也有顧忌，不想再有所羅巴伯那種「省長」的職責，也未可知。[21]此後，猶大發展神權政治的體系，約書亞有繼承人一直至尼希米的時代（尼十二26）。

另一個問題也值得研究的，是「省長」這一名稱，用在所羅巴伯身上（該一1等）。「省長」一詞原爲 Pehâ，是近東國家的官職，但官職不十分確定，用處及涵義較廣。[22]例如在以斯拉記第五章三、六節及第六章十三節用於「達乃」，是指他爲副省長，在以斯拉記第五章十四節及哈該書第一章一節仍爲「省長」。有人認爲

[19] K. Galling, "Syrien in der Politik der Achaemeneden," *Archiv für Orientforschung*, 36 (1937) 7ff, "von Naboned zu Darius," *Zeitschrift des d'evtschen Palastina-Vereins*, 70 (1954) 4–32, "Serubbabel und der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem," in *Verbannung und Heimkehr, Festschrift W. Rudolph*, ed. A. Kuschke, 1961, 67ff. Grosheide, *op. cit.*, 85.

[20] Grosheide, *op. cit.*, 113.

[21] A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1948, 142, 認爲他是政治犯而被處死刑，但 G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und Judischen Religion*, 1922, 124 及大多學者認爲他在聖殿完成後不久就謝世。

[22] F. C. Fensham, "Pehâ in the Old Testament and the Ancient Near East," in *Studies in the Chronicler*, 44–52.

在尼希米的時代，猶大才成爲波斯帝國的一個省分。[23]從所羅巴伯至尼希米之間，是否一直有省長的職分，也有不同的說法。[24]有的學者認爲這官職是代表性的，當時猶大不是一個省，只隸屬在撒瑪利亞省，那麼所羅巴伯是在撒瑪利亞省長的屬下。[25]

也有人認爲猶大省一直是單獨的行政區，甚至在設巴薩與所羅巴伯的時代。[26]哈該屢次提及所羅巴伯是猶大省長（一1、14，二2、21，另在一12，二4、23沒有官銜），表明他實在有行政的職權。[27]

在當時被擄歸回的社會中，這些領袖看到人們缺少事奉耶和華的熱心，在物質生活中尤其缺少，他們的希望失去，信心也消沉。哈該蒙召，要奉主的名，將重要的信息傳給當代的人，實在是十分重要的任務。

八 信息概要

哈該書的信息有三大要項，是有關耶和華神，聖殿，以及未來的受膏者。

(一) 耶和華神

哈該與被擄前的先知相同，著重耶和華神的話語與作爲。先知

[23] M. Avi-Yonah, "When did Judea become a consular Province," *Israel Exploration Journal,* 23 (1973) 209–13.

[24] A. Alt, "Die Rolle Samarias bei der Entstechung des Judentums," in *Festschrift Otto Procksch,* 1934, 5–28, J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972.

[25] Koole,

[26] Grosheide, *Ezra and Nehemiah,* 79, 82–83.

[27] 根據 Blenkinsopp, *op. cit.*, 227. 耶路撒冷與猶大地區成爲單獨的省分，與敍利亞、撒瑪利亞、米吉多等，都屬同類的行政區。

的信息基本上等於耶和華的話語。哈該書强調神的啟示，以不同的說法，至少有廿九次之多（一1、3、5、7、8、9、12、13，二1、4、6、7下、8、9上、10下、11、13、14下、15、17下、18、20、23）耶和華的話「臨到」（hâyâ）有四次（一1，二1、10下、20）。在其他先知書也有同樣的用詞（在耶一2、4、11、13，二1，七1，十一14，十二1、17、21、26等；結一3，三16，六1，七1，十一14，十二1、17、21、26；亞一1、7，四8，六9，七1、4、8，八1等）。這些都無非說明神的啟示是眞實的，也是客觀的，不是從先知心中自行產生的。先知必須領受，然後表達出來（前者爲〔el〕後者爲beyad：「藉着」）。哈該接受神的信息，傳講出來，都附註確定的日期，表明這些話語不是先知杜撰的。

在哈該書，耶和華的話語，就是神所說的（有兩個用詞'âmar與neum，後者可譯爲「低語」），是祂的聲音（一12）。先知是傳信者，將神的話，就是他所領受的信息，轉達給衆人。哈該表明的信息中，神是一切能力的根源，是管理天地一切的諸軍，祂是全能的主。[1] 這是本書最主要眞理的基礎。他指責首領與百姓，因爲他們忽略重建聖殿的事，顯爲有罪（一2—11，二15—17）。乾旱與歉收是神的審判。人們既忽略聖約的關係，就是對神應盡的責任，他們當然無法逃避神的刑罰。順服耶和華的命令是信心的行爲，堅信神必向他們施恩，只要他們眞正願意先求神的國和祂的義（太六33）。

神是發動者，祂發動使者先知向人們傳信。祂應許首領與百姓恩惠的同在，要他們知罪悔改，有敬畏的心（一13，二4）。祂要

[1] J. Baldwin, "Additional Notes on 'the Lord of Hosts,' " in *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 44–45.

激發他們動工修造聖殿，正如使徒保羅所說的：因爲你們立志行事，都是神在你們心裏運行，爲要成就祂的美意（腓二13）。

在第二章六至八節，哈該說出耶和華爲祂子民建造聖殿而有的作爲：祂要震動萬國，將列國的財寶帶來。祂要將榮耀充滿聖殿，萬國都在祂支配之下。

第二章二十至廿三節，神所揀選的印，是所羅巴伯。爲建立祂的威榮，祂要拆毀萬國的權力，傾覆馬兵戰車，都在戰爭中倒下。

哈該的信息以神爲中心，所以有人民具體的回應。他們聽從耶和華的命令，服在祂大能的手下，照着祂恩慈的美意行事（一12—14）。

(二) 聖殿

重建聖殿的勸語，主要是在第一章八節，在一連串的命令，最後强調「建造這殿」。爲甚麼建殿是那麼重要的事呢？

在以色列的歷史中，先有會幕，以後有聖殿，表明神在祂的百姓中，與他們同在(出廿五8)。在用詞方面有兩個：居住（yāsāḇ）與安定（sāken）。神在聖殿中居住，並不是一種靜止的狀態，永久的情況。那是神自行的顯示，與祂的子民交往。方老（G. von Rad）說出聖殿有兩種，居住的殿與顯現的殿，可見與古代近東的廟宇有別。[2] 這是聖殿眞正的意義，神的同在，是在一切敬拜的禮儀行動之中，祂也藉此，向祂的子民顯現與啟示。[3]

在列王記上第八章十至十三節，有顯現與居住的字樣。祭司因

[2] G. von Rad, "The Tent and the Ark," in *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, tr. E. W. Trueman Dicken, 1966, 103–24, *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, 1962, 1:234ff. R. E. Clements, *God and Temple*, 1965, 58, 92, 116ff.

[3] Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 240.

有耶和華的榮光充滿全殿，有煙雲，他們就從聖所中退避。所羅門說：「耶和華曾說，祂必住在幽暗之處。我已經建造殿宇作祢的居所，爲祢永遠的住處。」（12、13節）

耶和華居住在聖殿中，並不局限於這建築物內。試讀所羅門的禱告，他曾發出修辭的問題（Rhetorical Question）：「神果眞住在地上麼？」答覆是：天和天上的天，尚且不是你居住的，何況我所建的這殿呢？（王上八27）耶和華在聖殿中居住，祂又住在高天之上（參閱書一章12及賽十八4）。這是在於申命記的用意，神以祂的名住在殿中（申十二5、11）。這是在出埃及記第四十章卅四至卅八節的思想，是祭司神學的重點，神以祂的榮耀充滿在會幕，這就表明是祂在聖所居住的涵義了。[4]

神在聖殿中與敬拜的人同在，是在於這信心的觀念，神與祂子民有聖約的關係。屬神的人必須有信心與順服，奉獻與敬拜。神居住在聖殿中，不是一種保證，祂一定與他們同在，尤其當他們毀約，不從罪惡的行爲轉離（參考亞一1—6）。耶利米曾警告百姓不可信那種欺騙的話：「這是耶和華的殿、耶和華的殿、耶和華的殿。」（耶七4；參閱廿六6、18）。以西結見證耶和華的榮耀實在離開聖殿（結十1—22）。在587年的浩劫，更證實這無可否認的事實，神可以也將要離棄祂的聖殿。神與祂百姓的關係，不是主要在聖殿及聖殿的敬拜，最主要的在於他們活潑的信心與眞實的順服，聽從祂的話，切實遵行，那時耶和華的殿才眞是成爲祂恩慈顯現的所在。

哈該强調聖殿的重建，也著重在這些觀念上，人與神有屬靈的關係，實在是最首要的。這就是爲甚麼他指責他們不重視敬拜的事，沒有將神的殿放在第一（一2、4、9）。神的尊榮是最重要

[4] Vriezen, *op. cit.*, 207–209.

的，祂有美好的旨意，要與他們同在（一8）。當他們眞的聽從神的話，順服，敬畏與奉獻（一2—14），神的應許必會實現（一13，二4、5）。在被擄之後的社會眞實的危險，是他們已經習慣沒有聖殿，以爲他們的信仰完全屬靈化。哈該在這樣的背景之下，傳講他的信息，勸導人們一定要信守聖約，有屬靈實際的情況，再將聖殿重建，確立組織與外在的形式，來表達他們的信仰。他是攻擊那種似乎超越，實際不健全的觀念。[5] 哈該認爲神居住在祂的殿，是神實際願意與祂的百姓同在與相交，正如第一章八節神的話：「你們要上山取木料，建造這殿，我就因此喜樂，且得榮耀。」神的目的，要藉着這聖殿而彰顯祂的榮耀，並賜下平安，平安是與恩惠相提並論的（二9）。

論哈該的信息，有關聖殿的神學思想，必須注意繼續與斷續兩方面，[6] 這兩方面是有關預言與應驗的歷史。這裏就將應驗的事，分成若干階段來說明。

(1)聖殿從發動興建至完成，共費時四、五年。但是最早先由大利烏准許，大利烏再追認（拉六章），由亞達薛西來認可（拉七15）。這聖殿在新約時代由希律王來擴建及裝修，以後確比哈該時代更爲宏偉，是先知當時無法設想的（參閱可十三1）。

(2)當主耶穌降世，已經實現了這豫言，但是應許眞正完全的實現，還得等到主耶穌再來。那時我們要得的是那不能震動的國（來十二26—28）。那時列國的榮華必都歸於烏有（啟廿一22）。在新

[5] M. Schmidt, *Prophet and Temple*, 1948, 192ff.

[6] J. Bright, *The Authority of the Old Testament*, 1967, 201–12, P. A. Voehof, "The Relationship between the Old and the New Testaments," in *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. Barton Payne, 1970, 280–303.

耶路撒冷，耶和華要與祂的百姓永遠居住（啟廿一3）。[7]

(3)基督第一次降世，至教會建立起來，都是應驗這些預言。但只有基督才是舊約聖殿的實況與目的。這可看歌羅西書第一章十九至二十節：「因爲父喜歡叫一切的豐盛，在祂裏面居住，既然藉着祂在十字架上所流的血，成就了和平，便藉着祂叫萬有，無論是地上的，天上的，都與自己和好了。」在基督裏，也藉着祂，使教會與信徒都成爲神的殿（林前三16，六19；林後六16；弗二21、22）。

(三) 末事論

聖殿重建，與神揀選的應許有十分緊密的連繫。神要揀選一個受膏者，作爲祂的印。那必須來自大衛家的（該二20—23）。所羅巴伯的角色，不只是在歷史性的，必有末事性的涵義，神對大衛家的應許必有應驗（撒下七，廿三章）。

從歷史的意義來研究，猶大的君王必須與耶路撒冷的聖殿有緊密的關係。這種神學思想的背景，就是神的揀選是有雙重的涵義。耶和華揀選錫安山爲祂地上的居所，祂的永約與大衛及大衛後裔所立的，是爲祂的選民（撒下七1—17；詩二、十八、二十、六十七至七十二、七十八、八十九、一三二篇等，也應包括四十六、四十八及七十六篇左右）。[8]

哈該的豫言中，有關受膏者的身分，應該如何確定呢？有人認爲哈該與撒迦利亞的彌賽亞盼望並未實現。大衛的王位沒有再行建立，應許也沒有實現，黑夜並未到達黎明。[9] 哈該的豫言之後，撒

[7] P. A. Voehof, "Eschatological Preaching," *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 21 (1980) 80–86.

[8] J. Bright, "Aggée: un exercite en herméneutique," *Etudes theologiques et religeuses*, 44 (1969) 13.

[9] J. Bright, *A History of Israel*, 372.

迦利亞只出現不久又告消沉了。關於所羅巴伯的豫言，並未實現，因爲所尋求的合法君王並不出現，這是否指往「神的兒子」？祂曾蒙揀選，以後得着權柄，要統管世上的列國（參閱詩二，一一〇；太廿八18；腓二9—11；來一章）。

所羅巴伯應該是基督的豫表，以後在拿撒勒人耶穌身上實現。但是所應驗的，與其說基督第一次降世，不如說眞正的應驗，在基督再來的時候。這該是歷史最後的階段，基督將完全在歷史中干預，應驗的歷史是救恩的歷史，從基督在十架代死看起，直展望到將來完全的救贖（參閱太一6—16；約七24及羅一1—4）。

哈該將所羅巴伯如何豫言成將來的彌賽亞？這是學者們仍無法解答的問題。在撒迦利亞書則不然，讀第三章八節及六章九至十五節，解釋就不同。照他所說，所羅巴伯已經實現了彌賽亞的豫言，因爲他是大衛家的後代（參閱太一6—16；路三27）。

如果聖殿的目的是清楚的，是專豫言彌賽亞。那麼所羅巴伯應有同樣的涵義來代表基督。萬國的國民都來朝聖，將珍寶帶來（參閱二7—9，以及20—23節）。

哈該論福分與咒詛（一5—11，二15—19），在涵義上並不模糊，因爲聖殿重建，救恩的時候就可以宣告了。[10]

「我必與你同在。」這是彌賽亞的豫言，因爲這是「以馬內利」：神與我們同在（賽七14—16）。哈該書所說的平安（二9），就是「和平之君（賽九6）」。哈該書的「靈（二5）」，就如耶和華的靈（賽十一2），必臨到彌賽亞。

這樣說來，哈該的末事論就有特別的性質，萬民來朝聖敬拜，必是聖戰的道理，因爲他們的禮物，應該是戰利品，不是獻給以色列，而是獻給聖殿之用。

[10] F. Hesse, "Haggai," *Verbannung und Heimkehr, Festschrift W. Rudolph*, ed. A. Ruschke, 1961, 109–34.

九 內容大綱

哈該書是十二先知的第十卷，共兩章，有卅八節。內容主要爲四項信息，以第三人稱的口吻，將先知的勉語記錄下來，爲勸勉人們立即重建聖殿。每段信息都有確實的日期、以及傳信者的方式。

本書大綱可分列如下：

(1)命令重建聖殿（一1—11），人民立即回應（一12—15上）

(2)應許聖殿榮耀（一15下—二9）。

(3)賜福悔罪信徒（二10—19）。

(4)揀選所羅巴伯（二20—23）。

內容已在結構分析中詳述，但有些要點仍有重述的必要。在月朔的節日，先知指示所羅巴伯與約書亞，行政首領與宗教領袖怎樣重振被擄歸回的社會，聖殿不可再荒廢下去，必須重新建造。人民似乎只以物質享受爲主，他們應該將神的殿列爲最優先應注意的事。過去十六、七年的輕忽，使主刑罰他們，降下不少天災，無非提醒他們應該警覺，應該先求神的國（參閱太六33）。信息傳出之後，僅廿四日，首領與人民都積極回應先知的勸導（該一12—15）。

在哈該首篇信息之後，約過七週，就有他第二篇信息（一1—11爲首篇，一15下至二9爲第二篇）；那時實際的建殿工作已經進行了四週，所以哈該需要鼓勵他們，更應奉獻他們，專心工作，神應許供給他們一切物質的需要。這次重建的聖殿，在外表未必比所羅門的聖殿豪華，但將來的榮華，卻比先前的大。神不僅有這樣的應許，而且也實際與他們同在，並且使外邦人將寶物帶來（二7），來點綴耶和華的殿。

第三篇信息（二10—19），耶和華的話臨到哈該，要他從祭司得着答案，有關禮儀的潔淨問題。聖殿若不重建，一切都是污穢

的，他們所獻的也不潔淨（二10—14）。但在第二章十五至十九節哈該應許將來必比過往的好。「從今日起我必賜福給你們。」這是信息的中心要義。

最後的信息是針對所羅巴伯的（二20—23），與上一篇同一日講出。這將是末事的情況，宇宙與列國都必動搖（參閱二6—9）。這是耶和華的日子，有戰爭與政治的混亂成爲前奏，所羅巴伯要首當其衝，成爲神當代特選的代表治理全地（參閱亞三8，六12、13）。所羅巴伯要戴有神權柄的印，繫在右手，執行神在歷史的計劃。

詮釋

壹　重建聖殿的命令（一1—11）

「大利烏王第二年六月初一日，耶和華的話藉先知哈該，向猶大省長撒拉鐵的兒子所羅巴伯，和約撒答的兒子大祭司約書亞說：」（一1）

本書歷史的前言，如同其他先知書（如鴻一1；哈一1等），將日期述明。這是散文的體裁，如耶利米書的引言（一1—3）。但是所謂引言，並非全書的引言，只爲述明信息的日期而已。在此處只指第一段信息，以後的信息另有日期。

早期的先知書，都述明以色列與猶大諸王的名字，如阿摩司書一章一節：「當猶大王烏西雅，以色列王約阿施的兒子耶羅波安在位的時候……」。現在哈該的時候，以色列早已敗亡，猶大也已敗亡。那時是以色列人從被擄之地歸回猶大，在復興時期第一個先知的聲音。在此處只有述明外邦的王，因爲波斯是當時世界的强權，所以爲重要的歷史日期，提出大利烏王第二年。

這個大利烏王大概是大利烏王一世（Darius I Hystaspis）。他在位是在主前522至486年。他是波斯的王，根據「古列紀念柱」（Cyrus Cylinder），其上的文字稱他爲「全世界的大君王，爲巴比倫的大君，蘇美里亞的王，亞甲的王，全地四方的大君

王」。[1]

根據史事的稽考，在主前522年，康比薩斯（Cambyses）從遠征埃及回來，有一個名葛莫德（Gaumata）篡奪王位。康氏因政變的事，被謀殺或自殺身亡。那時有一個軍官大利烏，他以皇家的背景，將葛氏推翻，除去一切叛亂，而接取王位。[2] 所以大利烏王第二年，是在主前520年。

在大利烏王第二年，還是他在位早期，情形還算安靖。所以在猶大掀起重建聖殿的運動，沒有引起統治者甚麼異議。在以斯拉記第三章的記載，曾提到第二年，大概就是那時，因爲那裏就提起重建聖殿的事。其實那時只是恢復敬拜與獻祭的事，只在月朔與一切聖節（5節）。可見哈該在初一日傳講信息，是在敬拜獻祭的場合。每月初一日是特別的日子。民數記第廿八章十一至十五節提起月朔。以西結書第四十六章六至七節也是提到月朔獻祭的事。月朔也特別有關王室的敬拜（代下卅一3；結四十六6；王下四23）。月朔（初一日）有時也與安息日相提並論（摩八5；賽一13、14，六十六23以及何二11）。詩篇第八十一篇三節，月朔是慶祝的日子，好似安息日一般，專爲敬拜神。哈該開始傳講信息的時候，聖殿還沒有重建，但是獻祭的事已經恢復。哈該感到重建聖殿的事十分孔亟，必須立即進行。

如果六月初一日「月朔」有節期的意味，那麼「哈該」原意也是節期，在諧音與字義上必更有意義。節日的禮儀必然恢復，哈該

[1] J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament,* 1969, 316.

[2] A. Olmstead, *History of the Persian Empire,* 1959, 107–108, J. Bright, *A History of Israel,* 1981, 369–370, M. Dandamaev, *Persien unterden ersten Achämeniden,* 1963, 108–214.

的先知職事就更重要了。耶和華的話，在一般的情形是「臨到」先知，但此處是「藉着」他，如果直譯：「藉着先知的手」，他就成爲中間人或中保。但是眞實的涵義在於他傳遞的功能。他不是只在接受神的話，而是將神的話傳出來，是非常特殊的說法。

哈該傳道的方法這樣確定，不是接受之後再傳出去，而是直接傳遞。日期也十分明確，同時對象又是一定的：所羅巴伯與約書亞。這兩個人在本書（一12、14及二2）也都是相提並論的，而且所羅巴伯在約書亞之前，兩人都極重要，足可斷言。

所羅巴伯爲大衛的後裔，因爲他是猶大王約雅斤的孫子（約雅斤被擄至巴比倫，有代上三17—19爲依據。）但是他又是猶大省長，他究竟是否爲波斯宮廷派任的行政長官，就成爲多人辯論的問題了。考古發現中有不少印章，爲被擄以後的省長名字，對這官職並無清楚的解說。[3] 所羅巴伯那省長的官職可能是臨時的，只爲官方准許的重建聖殿的管理者。猶大也許不是一個省分，在波斯的時代，只隸屬於撒瑪利亞省，算爲一個分區而已，所以就無省長的官職了，只是區域的長官。[4] 所羅巴伯在猶大人眼中總是行政長官，他又是大衛家的，似乎是大衛家王位的賡續，確帶給他們彌賽亞的盼望。

[3] P. Ackroyd, "Archaeology, Politics and Religion: The Persian Period," *The Iliff Review,* 39, 1982, 10–11; O. Leuze, *Die Satrapieneintelung in Syrien und im Zweistromland von 520–330,* 1935, 18–19, E. Stern, *The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period,* 538–332 B. C. E., 1973 English tr. 1982, 214; N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive, Qedem, Monographs of the Institute of Archaeology Hebrew University,* 4, 1976.

[4] A. Alt, "Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums," *Klemen Schriften,* vol. 2, 1964, 316–377, M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament,* 1971, 193–201.

約書亞是大祭司，當然是可靠的資料，因爲他父親約撒答曾被擄至外邦（代上六14—15）。約撒答的父親是西萊雅大祭司，爲知名之士，在猶大敗亡的時候，主前586年，正在大祭司任內（王下廿五18—21）。

先知哈該以這兩位爲主要的對象，根據他們的家譜與職份，都是被擄歸來的社會中領袖，是有代表性，代表新社會的羣體。在以斯拉記第三章一至十三節，所羅巴伯與約書亞率領人們歸回，是在古列王的年間。歸回的人名都列在以斯拉記第二章與尼希米記第七章，人名方面有些不同混淆，但是這兩位領導人物始終清楚列出，沒有差錯。在次經中（I Esdras 3–4）曾提及所羅巴伯在大利烏王一世時，仍居巴比倫，又說在古列王時期也在那裏，不及聖經中以斯拉記那麼明確，但他是歷史人物，當無錯誤。

「萬軍之耶和華如此說：建造耶和華殿的時候尚未來到。」（2節）

信息的開端有傳信者的方式（Messenger formula），信息是神所命令的，不是出於人的傳講。耶和華是以色列的神，是聖約的神，祂是全能的，無敵的將領，率領萬軍制服一切惡者，這一稱謂在舊約中有三百次之多，其中約有二百四十七次在先知書。哈該書中有十四次，撒迦利亞書有五十三次，瑪拉基書有廿四次。這三卷篇幅不長，已有近百次之多，可見復興時期（被擄歸回）的先知常用這一稱謂。

耶和華爲萬軍之神（撒上十七45；詩廿四7—10）。如果萬軍只指以色列的軍隊，似不是有力的見證。以色列軍隊並非是常勝的，他們倚靠耶和華，但經文中反不提這個名號（參閱申一30，七18、19）。萬軍之耶和華的約櫃甚至被擄至外邦（撒上四4—11），以致以後只提神的約櫃。可見萬軍之耶和華這一名稱，沒有狹窄的國族主義的色彩，所謂「萬軍」，也不是只指以色列的軍隊。

從創世記至士師記，從未提及這一名號，最先提說的是在撒母耳記上第一章三節。以利加拿到示羅去敬拜神，祭祀萬軍之耶和華。這也在哈拿許願的禱告中（一11），以後是提到約櫃（四章四節）。爲甚麼是在那時以示羅的傳統？這就無從解答了。

根據死海古卷中的撒迦利亞書，是希臘文譯本，將萬軍之耶和華譯爲「天上諸軍之主」，那麼萬軍是指天使天兵了。[5] 天使羣以金色嗎哪帕來代表作爲象徵，護衛約櫃。耶和華在施恩座（撒上四4）。大衛將約櫃運回耶路撒冷，就奉萬軍之耶和華的名祝福衆民（撒下六18）。他禱告的時候說「願人永遠尊祢的名爲大，說萬軍之耶和華是治理以色列的神。」（撒下七26）從此，這一尊名常與耶路撒冷城相連。「我們在萬軍之耶和華的城中」（詩四十八8）。先知在聖殿中看見大君王萬軍之耶和華（賽六1—6）。聖殿是在耶路撒冷，榮耀的王要進來聖城，詩篇第廿四篇就是宣稱耶和華爲有能力的將領，祂是萬軍之耶和華。但是有時這一名號與耶路撒冷城無關。先知以利亞在迦密山上，爲萬軍之耶和華大發熱心（王上十九10、14）。以利沙向北國傳道奉神的名是指着永生的萬軍之耶和華起誓（王下三14）。先知阿摩司向以色列北國傳神的話，論主萬軍之耶和華摸地，使地震動（九章五節），又施行審判，將他們擄至外邦（三13，四12、13，五27，六14）。

「萬軍」也可指天上的衆星。萬象是萬軍（賽四十26，四十五12、13也再提「萬象」。）在被擄時及被擄後，不再有約櫃與聖殿。「萬軍」就成爲宇宙性的範圍。[6] 近年學者認爲「萬軍」之觀念在不同的時代，可能有不同的解釋。[7] 又有人認爲「萬軍」既是

[5] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 44–45.

[6] B. N. Wambacq, *L'epithète Divine Jahvé Seba'ôt* 1947.

[7] G. von Rad, *Old Testament Theology,* tr. D. M. G. Stalker 1962, 18f.

陰性多數字，只作「權力」解，應譯爲全能的神，祂有一切的權能，可見的與不可見的，在天地之間，又在高天之上，祂的權能是無窮盡的。[8]

「這百姓說」，是指以色列人。「我的百姓」是神對他們親密的稱呼。「這百姓」就不然，是一種譴責的口吻（賽六9）。

他們說，建造耶和華殿的時候尚未來到。這是很現實的看法。事實上，他們的確有太多的事沒有做。百物待興，不知從何做起。他們要忙於生計，自顧不暇，那有餘力來建造聖殿呢？

在他們屬靈的觀念裏，先知以西結說出聖殿的異象（40—43章），並沒有提說由人們來建造，新的聖殿完全由神設計與建造的。人若插手，反而破壞神的工作，使末事的盼望破壞了。[9] 所以人們千萬不可多此一舉，自以爲聰明，反而弄巧成拙。

「那時耶和華的話臨到先知哈該說：這殿仍然荒涼，你們自己還住天花板的房屋麼？」（3、4節）

上節耶和華的話是引用一般人的說詞，似乎他們很有理由，其實這是矛盾的話。他們認爲建造耶和華殿的時候尚未來到。現在神責問他們，難道他們自己住天花板的房屋已經到了時候嗎？

天花板的房屋可有兩種解釋。一種是指以木板作房頂（列王記上六章十五章的「棚頂」），另一種是指香柏木板作爲牆壁的表面（七7）。[10]這裏是作十分强烈的對比。這一邊十分講究美觀的房

[8] O. Eissfeldt, "Jahwe Zebaoth," *Miscellanea Academica Berolinensia* II, 2, 1950.

[9] R. G. Hamerton-Kelly, "The Temple and the origins of Jewish Apocalyptic," *Vetus Testamentum*, 20, 1970, 12.

[10] O. Steck, "Zu Haggai 1:2–11," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft*, 83, 1971, 362, 譯爲「屋頂」；P. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 155, 譯爲「牆壁」。

屋，那一邊仍是聖殿的廢墟、荒涼凌亂。

聖殿荒涼，仍是一堆廢墟，是在主前587年焚毀的（耶卅三10—17；結卅六35、38，尼二3、17）。耶路撒冷街道好似荒場一般，急待修復。整頓起來，應該先重建聖殿。

「你們」是在加重語句的口氣，兩次重復，更加著重。如譯出來可作「你們」要住在天花板的房屋，對你們眞是時候嗎？神無意要人們住在破漏無房頂的屋子，但祂不願人們忽略聖殿。他們應該注意優先的次序。先重修聖殿，然後再造自己居住的房屋，兩者都不能因陋就簡，都要造得好，只是次序有先後，不可將本末倒置。

「現在萬軍之耶和華如此說：你們要省察自己的行為。」（5節）

第四節耶和華所發的問題，並不希冀有所答覆，因爲這是修辭的問題（Rhetorical Question）不必作答。現在祂要直接命令，有一種非常嚴正的態度。

「要省察」在本書中出現好幾次（在一7，二15、18）。這是有責備與警告的話在後面。「省察」是指細心思想，詳加視察與分析。摩西說，「我今日所警教你們的，你們都要放在心上。」（申卅二46）省察是放在心上，不可等閒視之，應當鄭重其事，十分認眞與謹愼。省察的是當時的情勢，可否隨意推辭？可否自圓其說？可否自找理由？可否逃避責任？

你們要省察自己的行爲，你們所作的是甚麼？爲甚麼？爲誰辛苦爲誰忙？經過思想之後，就有自知之明，確認自己的錯誤，自己的失敗、自己的輕忽。

照說，神拯救他們，脫離被擄的捆綁，得以自由。神帶他們歸回，必賜他們一切物質的豐盛，與心靈的滿足。但是事實不是這樣，甚至適得其反，不禁令人失望。物質環境中，看不見神的福分，正好是反省與深省的時候，要省察你們自己的行爲！答案不難

尋見。

「你們撒的種多，收的卻少。你們喫，卻不得飽。喝，卻不得足。穿衣服，卻不得暖。得工錢的，將工錢裝在破漏的囊中。」（6節）

如果他們可以住天花板的房屋，似乎不致那麼窮困。首先，這裏所說的，是指經濟的衰退，通貨膨脹，物價高漲，工錢好似裝在破漏的袋中，很快地消耗殆盡了。這裏又可能指着他們在物質生活不滿足，正如阿摩司書第八章十一節：人飢餓非因無餅，乾渴非因無水，乃因不聽耶和華的話。這裏先知好似說：你們建造房屋，卻得不着眞正的安全。

所以這裏與其描述實際的情形，不如說是一種咒詛，好似在申命記第廿八章卅八節：「你帶到田間的種子雖多，放進來的卻少，因爲被蝗蟲喫了……」：「他們喫，卻不得飽；行淫，而不得立後，因爲他們離棄耶和華不遵祂的命。」（何四10）這些都是咒詛的話，是聖約所具有的條款。[11]但是值得注意的，所用的動詞是過去詞，如「去找水，卻喝不足」（摩四8）。這些咒詛不是警戒的話，呼籲他們悔改，而是追憶歷史的往事，確有事實例證。[12]猶大敗亡的事足可證明，以色列人背約，而遭受咒詛。

「萬軍之耶和華如此說，你們要省察自己的行為。你們要上山取木料，建造這殿，我就因此喜樂，且得榮耀。這是耶和華說的。」（7、8節）

這裏再重復第五節的話，但是重點不同。第五節省察，在心中仔細考查過去的行爲。現在的省察，是在心中確實定意上山取材，作建殿的工作，不容遲延，應該切實在決意中有行動。

---

[11] D. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets*, 1964, 28.

[12] W. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8*, 1967, 190–191.

先知並沒有指明人們應該悔改，卻以正面與積極的行動來證明，他們確實應該回心轉意，不再冷漠，漠不關心，可見這以行動來表明他們悔改的心。這正如主耶穌的比喻中，說葡萄園主人的小兒子，原先不肯去工作，以後自己懊悔而去了（太廿一28—32）。

猶大地多山，樹木很多，尼希米記第八章十五節記載，橄欖樹、番石榴樹及棕樹很多，所以可供建屋之用。這裏不提石頭，因石頭到處有，不必特別搬運。木料支持住石牆，可免地震的損害（參閱拉五8）。建殿的木料常感不敷，還需外地運來（拉三7）。這些都是極浩大的工程，需要動員很多工人，所羅門建殿時，動員多少人（王上五13—18）。此處哈該希冀大家自動出來從事這重建的工程。

重建聖殿使神因此喜樂，好似獻祭蒙神悅納，所以喜樂是悅納，神接受他們的奉獻（撒下廿四23；耶十四10、12；結二十40、41，四十三27；瑪一10、13；詩五十一17，一一九108；彌六7；摩五22）。

神而且得着榮耀，此處是指人榮耀神（參閱賽廿六15；結廿八22，卅九13）。耶和華的榮耀，常指神在敬拜的禮儀中顯現，在聖所與敬拜者同在。祂在聖殿之中，以西結書第十章十八節，耶和華的榮耀如何離開聖殿，離開以色列。以後這榮耀又如何回來，再在聖殿中居住（四十三4）。但是哈該所說的，似指耶和華的威嚴與權能。聖殿重建，耶和華的威榮才眞的恢復。

這是耶和華的應許，重建聖殿，必蒙神的悅納，必顯現祂的榮耀。這段話就此結束，有結語：「這是耶和華說的。」原意爲：「耶和華低語」，表明祂的心意。有時安慰，有時譴責，有時保證，都有祂無限的心意。

這是彌賽亞的盼望，耶和華的榮耀必導入一個新的時代，開創新的紀元，以色列人都這樣盼待着。

「你們盼望多得，所得的卻少。你們收到家中，我就吹去。這是為甚麼呢？因為我的殿荒涼，你們各人卻顧自己的房屋。這是萬軍之耶和華說的。」（9節）

這節經文實際應與第六節銜接，不僅意義相似，而且文法的結構也是相連的（無定詞 Infinitive absolute 往往是與前面的動詞，成爲一連串的動作或情況）。但是若仔細研究，這兩節並不相同。第六節是在栽種、喫喝、衣著及賺錢。但是本節是期待（用無定詞 Infinitive absolute）與後果（用完成式動詞）。這裏沒有特殊的行動，只是一般的期望。以色列人原來抱着極大的希望，正如以賽亞書第五十四章十二節他們得着神的應許：「我必以彩色安置你的石頭，以藍寶石立定你的根基，又以紅寶石造你的女牆，以紅玉造你的城門，以寶石造你四圍的邊界。」這是以表象的言語，對那些被擄歸回的人應許，使他們享受一切的豐盛。但是這些榮耀的將來，至今仍未實現。

經濟衰退，一般人收入並未增加，反而減少。物質的豐富，在於屬靈的佳況，忽略神的殿，怎會不窮困呢？（參閱何二8）。應當知道一切美物都是神所賜的。

家與殿是有密切的關係，神的殿荒涼，人的家也不可能興盛。顧到家的怎麼會消失呢？是神在背後鑒察，祂也採取行動。但是我們不可單顧自己的家。

「你們各人卻顧自己的房屋。」在中文有小註：「顧」原文作「奔」。原來可這樣翻譯：你們奔跑，各人到自己的房屋。那就是說：你們奔走忙碌，各人只爲自己的家，對神的家卻置之不理，這是神不喜歡的。

「所以為你們的緣故，天就不降甘露，地也不出土產。」（10節）

所以這是你們應負責的，無法推諉，不可佯作無知，因爲神的

手已經向他們施行審判，農作物收成不佳。他們應該明白，爲甚麼在收割的前三月，神使雨停止，又以旱風霉爛攻擊他們，菜菓被剪蟲所喫，這是阿摩司所描述的（四6—10）

甘露十分重要，尤其在八、九月，正在成熟的穀類不致被炎熱烘乾，沒有汁漿而枯乾。所以土產要有豐收，要靠天上降下的甘露。

「我命乾旱臨到地土、山岡、五穀，新酒和油，並地上的出產，人民，牲畜，以及人手一切勞碌得來的。」（11節）

乾旱（ḥōreḇ）與荒涼（ḥāreḇ）兩個字音十分近似，可能作者有意以諧音說明信息的內容。聖殿荒涼，人就只好期待着神的刑罰，地上乾旱，樹木枯乾，糧食缺少，生計斷絕。不在心靈敬畏神的，怎可希望神在物質上賜福呢？

這裏的描述，由植物至動物，再至人類，都會遭災，以致人一切的努力都歸徒然。乾旱不僅無水，也表明地土失去生產力，動物沒有生殖力，繁茂興盛的現象都不可能有了。

這都是說明神的怒氣，因爲祂的公義是罰惡的，祂斷不以有罪爲無罪。人的勞碌又有多少效果呢？人手也指人力，人力本是十分有限。

有人以爲本章四至八節是先知對那些留居在本地的猶大人的，而第九至十一節是對被擄歸回的猶大人。[13]其實這樣區分是不可能的。先知主要的對象，仍是從巴比倫歸回的猶大人，但當地的人也包括在內中，並無分別。[14]

---

[13] O. Steck, "Zu Haggai 1:2–11," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft*, 83, 1971, 355–379.

[14] J. Whedbee, "A question-Answer Schema in Haggai 1: The form and Function of Haggai 1:9–11," in G. Tuttle, ed. *Biblical and Near Eastern Studies*, 1978, 184–194.

本章第二至十一節在文體上十分豐富生動，有先知的格調，修辭式的問題，引述其他之言語，先知所用的口吻是耶和華直接的言詞。信息的重點仍以復興爲要義，但是復興必須從重建聖殿作起，歷史的經驗，使他們明白咒詛是甚麼，那敗亡的慘痛，應該學會了管教的功課。現在他們有危險再受咒詛。神已經預備了歷史的環境，波斯政權允准他們重建聖殿，可說是在最有利的條件之下，再不好自爲之，只坐失良機，後果是十分可慮的。

弍　官長百姓的響應（一12—15）

「那時撒拉鐵的兒子所羅巴伯、和約撒答的兒子大祭司約書亞，並剩下的百姓，都聽從耶和華他們神的話，和先知哈該奉耶和華他們神差來所說的話，百姓也在耶和華面前存敬畏的心。」（12節）

先知哈該奉命傳道，主要的對象是政治領袖所羅巴伯，和宗教領袖約書亞，並剩下的百姓。這些人是餘民，他們的歸回是神的應許。參閱以賽亞的信息，他曾在聖殿的異象中，明白餘民是神的保守（六11—13）。他兒子的名字「施亞雅述」，意思是餘民必歸回，這是主要的信息（賽七3，十21，十一11）。他們的歸回，不是只在外表上，因爲心靈的歸回就是悔改，切實地歸向神（亞一3）。現在他們都聽從耶和華他們神的話。

他們還是尊重先知的權威，因爲先知既爲神所差遣，奉命傳神的信息，當然必須珍視，不敢輕忽。耶和華的話是申命記的用詞，神願意施教，訓誨，但他也希冀人們聽從與遵行。聽從祂的話是表明遵守祂的約。[15]這是十分鄭重的事。

[15] A. Fenz, *Auf Jahwes Stimme hören, Eine biblische Begriffsuntersuchung,* 1964, 由 W. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8,* 1967, 33–34 引用，可參閱整段的論述 31–49.

他們在耶和華面前存敬畏的心，因爲他們不敢輕忽，知道神罰惡的公義。敬畏神是有兩種涵義，在智慧文學中（如箴言、約伯記等），敬畏是有道德的性質，因敬畏神的人遠離惡事。但在申命記的觀念，敬畏是敬拜的禮儀方面，有敬虔的態度與行動。[16]

「耶和華的使者哈該，奉耶和華差遣對百姓說，耶和華說，我與你們同在。」（13節）

哈該是耶和華的使者，除此處以外，是其他別的經文所沒有的。以賽亞曾提神的僕人是祂差遣的使者（賽四十二19）。以色列人是神的僕人，不可再耳聾眼瞎，最後總該有回應了。

耶和華的使者，常指天使。於是有人將這節經文譯作：「哈該說，耶和華的使者奉差遣對百姓說……」[17]這是可能的譯法。在撒迦利亞書中，確有使者爲先知解釋異象，但是哈該書並未提及天使。

耶和華說，我與你們同在。這常是祭司的言詞，特別是救恩的信息。[18]常爲保證的言語，使人有信心的確據，是在其他的先知書中可以發現：

「雅各阿，不要懼怕……因我與你同在。」（耶三十10—11）。

「你不要害怕，因爲我與你同在。」（賽四十一10）。

「不要害怕，因爲我與你同在。」（賽四十三5）

神與人同在，還不只是保證安全的話，而且這也含有祂恩慈的行爲。例如：「因我與你同在，要拯救你。」（耶三十11上）「我

[16] J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament,* 1969.

[17] H. L. Ellison, *Men spake from God,* 1952, 120–121.

[18] Begrich, "Das priesterliche Heilsorakel," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft,* 52, 1934, 81–92 稱之爲 Beistandsformel，即保證之言。

與你同在……我是你的神，我必堅固你，我必幫助你，我必用我公義的右手扶持你。」（賽四十一10）「我必與你同在，我必領你……招聚你。」（賽四十三5）耶和華以行爲來保證！

「耶和華激動猶大省長撒拉鐵的兒子所羅巴伯，和約撒答的兒子大祭司約書亞，並剩下之百姓的心，他們就來為萬軍之耶和華他們神的殿作工。這是在大利烏王第二年，六月二十四日。」（14、15節）

在第十二節看見哈該的信息發生功效，衆人都願意聽從耶和華的話。但是眞實的行動，還得再由神做進一步的工作，祂激動他們的心，神曾激動瑪代人從事戰爭（耶五十一11）。他曾激動亞述人攻擊以色列（代上五26），激動非利士人攻擊猶大（約蘭王）（代下廿一16）。現在神激動這些餘民來興建聖殿的工作，必更加積極。

他們爲耶和華的殿作工，「爲」字或譯「在」（be），好似聖殿的外殼仍舊保存，他們進行的是修復的工作。這樣解釋也有理由。[19]

那時是大利烏王第二年六月廿四日，距原有的信息共相隔廿二日（參閱一1）。如果參考第二章十節，那是九月廿四日。有人以爲此處應爲九月，不是六月。但是也有的認爲六月是開工的奉獻典禮，而九月才正式動工。六月是農忙的月份，果園收獲，與田間收割，工作十分繁重，而且緊急。他們必須忙完這些，才可開始參予聖殿重建的事。但是有二十幾天忙碌，至六月下旬，農忙應該可告段落，所以六月二十四日開工，並非沒有可能。[20]

[19] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 43.

[20] J. W. Rothstein, *Juden und Samaritaner,* 1908, 提議第一章之後，由第二章十五至十九節銜接，較爲自然。

哈該的信息所以有那麼迅速的回應，是神親自動工的效果。但是哈該以聖約爲他信息的重點，而且也以祝福與咒詛爲條件，使人們看見前因後果，在歷史的經驗中已經證實，所以不敢隨意輕忽，重建的事雖極爲艱巨，卻已經發動了。神的福分必在前面。

叁　聖殿榮美的應許（二1—9）

「七月二十一日，耶和華的話臨到先知哈該說：你要曉諭猶大省長撒拉鐵的兒子所羅巴伯和約撒答的兒子大祭司約書亞，並剩下的百姓說：」（二1、2）

七月是住棚節，在廿一日，應是節期的末後幾天（可參閱利廿三32—36），那時大多會衆集中在一處，向耶和華獻火祭。以西結書說明這節自七月十五日起，守節七日（四十五25）。現在一定是將注意力集中在重建聖殿的事上。當時必有所羅巴伯與約書亞在場，對會衆有特殊的意義，因爲這樣大慶必有王室的參予（王上八2、6、15）。現在他們倆人以首領地位出席，就有空前的盛況。耶和華的話臨到哈該，要哈該向他們以及這些歸回的餘民，作重要的宣告，而且語多勉勵，要他們不可失望，在建殿的事上再接再厲。

由於第二章一節只有月份及日期，沒有年份，自應照第一章十五節，仍是同一年：大利烏王第二年，即主前520年。因此有些解經家就將第一章十五節列於第二章之首。有的認爲七月爲大利烏王登基的時期計算爲第七個月，應作三年。[1] 也有認爲第十五節應與第二章一節分開，因爲不算是同一件事。[2]

[1] M. L. Rodkinson, *Babylonian Talmud,* vol. 4, "Rosh Hashana," 1918, 4–5.

[2] Ralph L. Smith, *Micah-Malachi* (Word Bible Commentary, 32), 1984, 155.

「你們中間存留的，有誰見過這殿從前的榮耀呢？現在你們看着如何，豈不在眼中看如無有麼？」（３節）

當時可能有些虔敬的老者，他們曾經見過以前的聖殿，仍記得那種華麗與宏偉，所以引起無限的感慨甚至傷感。也有些人可能參予首次發動重建的事，就是他們剛從巴比倫歸回，特在主前 538 年，但是這件事諸多阻礙，沒有建成（參閱拉三８—13）。所以這兩種人都十分失望，現在雖興建的工程在進行着，仍不免消極，對現實既不滿意，對將來也不懷希望，他們極需要先知的鼓勵。

重建的聖殿一定較爲遜色，因爲材料不足，也談不上講究，他們無力聘請外國的技師，不像所羅門那樣願斥巨資，所以許多裝置設備沒有用金包裹（參閱王上六21、22），這殿從前的榮耀，大概是指外表的華麗與壯大。但是正確的觀念：榮耀是耶和華的同在。人們可否只以聖殿的外表，來聯想內裏的榮華？所以先知必須詳加解釋，使他們超越物質的觀念，而看到屬靈的內涵（二９）。如果肉眼所見的是「無有」，但是屬靈的眼光，所看到的價值應當完全不同。這是先知撒迦利亞的話：誰藐視這日的事爲小呢？（四10）小的開始，仍能成就大事，因爲倚靠神的靈，方能成事（四６）

「耶和華說：所羅巴伯阿，雖然如此，你當剛强。約撒答的兒子大祭司約書亞阿，你也當剛强。這地的百姓，你們都當剛强作工，因為我與你們同在，這是萬軍之耶和華說的。」（４節）

哈該傳耶和華的話，再分別向政治的領袖所羅巴伯與宗教領袖約書亞勸導。以領袖爲首，再向當地的百姓。每次哈該都向這兩位領袖之外，再向「剩下的百姓」（一12，二２）。現在向「這地的百姓」，可見這不只是由外地歸回的人民，並包括當地原有的居民，他們沒有被擄到外邦，他們一直留居在本地。聖殿毀壞之後，他們也任其荒廢。現在哈該與撒迦利亞都登高一呼，重建聖殿的事是人人的責任，無可推諉，所以都要參與。先知一定要他們澈底地

負責，動機正確，信心堅定，才有工作的力量。他們必須剛强。這是大工，必有羣策羣力的作用。

「因爲我與你同在！」這給予確據的保證話，在第一章十三節已經提過，現在再重復，更加有力。這是救恩的聖言，原爲祭司的宣告，現更强調，尤其是第一人稱「我」是加重語氣的。在這一連串的命令詞，「當剛强」，反復題出，也是顯出神的心意，使他們百折不撓，始終不可灰心，再接再厲，努力作成這事。

「這是照着你們出埃及我與你們立約的話，那時我的靈住在你們中間，你們不要懼怕。」（５節）

你們不要懼怕，在第一章十三節的註解中已經提過，再重復必有著重的用意，因爲神的同在常與懼怕有關。不要怕，因爲我與你們同在。神的同在除去懼怕。

「我與你們同在。」「我的靈住在你們中間」是有相同的涵義。在用詞方面都表明繼續不斷的動作，神的同在是恆常的(Hebrew participle denotes continuous action）。這在住棚節的場合說出，可能更有意義。耶和華住在帳篷裏，正好似以色列人出埃及在曠野，一直在帳棚中居住一樣。「凡以色列家的人，都要住在棚裏，好叫你們世世代代知道我領以色列人出埃及地的時候，曾使他們住在棚裏，我是耶和華你們的神。」（利廿三43）

這是以色列人出埃及的經驗，他們蒙受耶和華的拯救，也接受神立約的恩典。「他們必知道我是耶和華他們的神，是將他們從埃及地領出來的，爲要住在他們中間，我是耶和華他們的神。」（出廿九45—46）

「立約」的「立」字在希伯來文爲「切」或「刻」，因爲約是兩造的，但此處沒有「約」字，只有「話」字來取代，更是表明聖約是神的聖言，是祂的啟示。

「萬軍之耶和華如此說，過不多時，我必再一次震動天地滄海

與旱地。」（6節）

經過一番安慰與確保之後，這裏更加强語氣，以耶和華直接的言詞，說出祂將要採取的行動。

「過不多時」有若干不同的譯詞：「再等一下，很短的時間」這是照字面譯出。「等一等，只一會兒的短暫間。」[3]「再一次，立即就可實現。」[4] 英文新譯本（New English Bible）作：「還有一件事」（One thing more and that a little thing）「只一件小事而已」是加註的。在舊約的經文中，有些是帶着末時的意味，如詩篇第卅七篇十節：「還有片時」，「再過片時」（耶五十一33；何一4），「還有一點點時候」（賽十25。新約可參考的經文在約十四19，十六16、19以及十二26）

「我必震動」，這動詞是繼續不斷的動作（希伯來文法的分詞 Participle）。地震是表明神的干涉，是祂直接的行動。主前第八世紀曾有一次大地震（摩一1），帶來重要的信息（八8及九15）。以賽亞曾提起這事（賽二13—21，十三13，廿九6）。其他先知也曾提說（珥三16），地震常是突然發生的，事前既無警告，當時又不能逃脫（結卅八20）。這是可怕的景象，因爲耶和華要顯現，整個宇宙都震動而搖撼。這是無言的宣告，說明耶和華已經行動，爲祂的百姓維護，要建立他們的生活，生活在聖殿的興建中。

「我必震動萬國，萬國的珍寶必都運來。我就使這殿滿了榮耀，這是萬軍之耶和華說的。」（7節）

震動大地，主要是在震動萬國，這樣萬國的財寶會集中在聖殿，使聖殿有極大的榮美。

神怎樣震動萬國？祂先震動波斯帝國，波斯王康比薩斯逝世，

[3] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 47.

[4] Ralph L. Smith, *Micah-Malachi*, 1984, 156.

引起王位之爭奪。哈該是否一個發動政變的人，[5] 還是他只以一個宗教家的見解，看這些成爲聖戰的現象，神要干預世界列强的政事？但是這確爲末時的事，可能哈該在期望這日的來臨。過不多時，耶和華的日子已經臨近，神的子民得贖日子就將來到。

波斯的政變，發生在522年左右，使先知注意這是耶和華的行動，這裏且有神直接的言詞更加可以證實。在以賽亞書有類似的信息（二2—4，六十1—22）。第二章是指新耶路撒冷與新的聖殿，帶給列國的希望。六十章更强調列國回來敬拜獻祭，就此止息戰爭，和平從此建立。

這是有歷史的明證，在巴比倫被波斯征服之後，以前從耶路撒冷擄去的聖物，可以歸還（記載在拉一5—11）。除了歸還的珍寶以外，還有更多的運來，可供聖殿的裝飾。

「萬軍之耶和華說，銀子是我的，金子也是我的。」（8節）

在所羅門時期，黃金甚多，以致銀子極不珍貴（王上十16）。在第六世紀，波斯是世界的强權，必擁有極多的財寶，耶和華的安排，使財寶運來。根據以斯拉記第六章八至十二節，波斯王降旨，從河西的款項中，急速撥取貢銀，作他們興建聖殿的經費，究竟金子與銀子原都是神的，神有權取回。以後在新約時代，希律王也斥巨資建造聖殿，聖殿的宏偉，是神的榮耀。

耶和華說金銀都是祂的，祂具所有權，當然祂有自由可以使用。金銀不是爲個人積鑽堆緊的，只爲神國聖工的需要。

參考撒迦利亞書，金銀來自巴比倫（六9—15），那是出於自

[5] P. F. Bloomhardt, "The Poems of Haggai," *Hebrew Union College Annual*, 5, (1928) 153–159, L. Waterman, "The Camouflaged Purge of Three Messianic Conspirators," *Journal of Near Eastern Studies*, 13 (1954) 73–78.

由樂意的捐獻。但是此處哈該似乎不是著眼於個人的捐獻，而是著重神的干預，使聖殿重建時財源滾滾而來，好似出於自然，不是由於人力。

在哈該看來，聖殿的興建是神蹟，並非不需假以人手，而是遠超人力所能成就的。

「這殿後來的榮耀，必大過先前的榮耀。在這地方我必賜平安。這是萬軍之耶和華說的。」（9節）

聖殿重建，並不比第一次的遜色，因爲有更大的榮耀。這似乎不再在外表與物質的標準上。如果所羅門聖殿有更多金銀，在這次重建的工程方面，多用金銀也並非不可能，因爲神可供應。但是眞正的榮美不是物質的，而是屬靈的。有神與他們同在。耶和華是他們的榮耀。

這裏可與撒迦利亞書作對比。撒迦利亞書第八章十二，十九節提說和平，這裏（該二9）也有神建立的平安。聖殿重建，不僅帶來敬拜而有的和平，也在生活的環境中有和平。「在這地方」是指聖殿（可參考耶卅三1—13，十四13）。

平安（Salom）一詞，是否爲緬懷聖殿的建立者所羅門呢？因爲所羅門原意就是平安，所以有平安王之稱。平安也與耶路撒冷有相同之意義，聖殿建立起來，聖城也必因此興盛。

平安在此處是否指沒有戰爭而有的安靖？還是物質的豐富？可能在屬靈方面的安樂，這是被擄歸回之餘民最大的需要，他們一直在不安中，爲前途擔憂，因爲現實令他們失望，以致對前途不敢樂觀，其實他們的問題在重建聖殿的事上。

肆　禮儀聖潔必蒙福（二10—19）

「大利烏王第二年，九月二十四日，耶和華的話臨到先知哈該說。」（10節）

這裏的日期再引起若干的猜測。首先，這是本書第一次提說，這日期（九月廿四日），在第二章十八節以及二十節再提。但是這並非甚麼特殊的節期，有甚麼敬拜的禮儀。廿四日倒在第一章十五節提過，那時是六月，可說整整三個月，聖殿重建的工作還在進行着。

耶和華的話臨到哈該，而不是藉着哈該來傳出（參閱一1），也不是奉命傳講（一12）。這是否有甚麼特殊的意義？此處似乎哈該只向少數人講（二10—14，又二20—23），尤其是以祭司的團體爲對象。

有人將這段信息（二10—14），移至保持原狀，卻將下一段(15—19節），移至第一章十五節之後。[6] 但是此處兩段在一處，較爲自然。

撒迦利亞的工作在同年八月開始，比九月稍早，但是無法得着合理的推論，可以反映這段經文的重點。

聖殿重建，既爲恢復敬拜與獻祭的禮儀，現在聖殿尚未建成，但這些應該注意的事必須研究，不容忽略，這應是先知從神所領受的信息。

「萬軍之耶和華如此說，你要向祭司問律法說：若有人用衣襟兜聖肉，這衣襟挨着餅，或湯，或酒，或油，或別的食物，便稱為聖麼？祭司說，不算為聖。」（11、12節）

耶和華囑咐先知傳講話語，也命令祭司解釋律法，尤其是有關禮儀與敬拜的事。「他們要將你的典章教訓雅各，將你的律法教訓以色列。他們要把香焚在你面前，把全牲的燔祭，獻在你的壇上。」（申卅三10）這是祭司的職責（可參閱彌三11；耶十八8；結七26。）

---

[6] J. W. Rothstein, *Juden und Samaritaner*, 1908.

祭司中也分別負責不同的典章。利未記第十章十至十一節論亞倫家系的祭司，負責將聖的與俗的，潔淨的與不潔淨的分別出來，並教訓一切以色列人。申命記第十七章八至十三節論利未族的祭司負責審斷爭訟的事，尤其是難斷的案件。此處有關聖俗的事，是亞倫家系的祭司之職責。

如果祭司在他們的職責上不忠，不負責，也要受律法的制裁。「其中的祭司强解我的律法，褻瀆我的聖物，不分別聖的和俗的，也不使人分辨潔淨的和不潔淨的……我也在他們中間被褻慢。」（結廿二26）可見這是極重大的責任，在哈該書第二章十一至十四節有關聖俗與潔淨的事，祭司必須作明確的答覆。[7]

聖與俗，是否即爲潔淨與不潔淨？申命記加以說明（十四2、3、21）。以色列歸耶和華神爲聖，所以可憎的物，就是不潔淨的食物，都不可喫。凡潔淨的就可以喫，因爲他們是聖潔的民。潔淨的可以保持聖潔的性質，但不潔淨的是俗的，而且會傳染，使人沾汚，而成爲不聖潔。[8]

環境應保持聖潔，不可汚穢，首先在聖殿，其次在聖城耶路撒冷。當耶路撒冷聖城陷落，聖殿被毀時，全部都汚穢了（哀一8—9上，四14—15；結8章）。事實上在城被圍困的時候，流血的事已經發生（哀4章）。照以西結書第八至九章，耶和華的榮耀已經受了褻瀆，因爲在聖殿中，居然有拜偶像的事（九7）。聖所與祭壇都沾汚了。現在重建聖殿，要保持聖殿的潔淨，在這事上必須認

[7] W. Paschen, *Rein und Unrein. Unterschungen zur biblischen Wortgeschichte,* 1970, J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism,* 1973, 11–31.

[8] M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* 1966.

眞。

歸納言之，向祭司問律法，只指有關聖潔的條例，是律法的一部分。這律法也可作教誨，是祭司需要解釋而教導他們的，使他們眞正應用在生活之中。或者說，這是祭司照着神的心意，指示人們信心的生活原則或生活方式。這裏尤其說規條，不如說精神，律法不是字句，而是在精意。[9]

聖肉是獻祭的肉，已經分別出來，成爲聖潔。有關贖罪的祭牲（利六26—27），祭司只可在聖處喫，凡摸這祭肉的要成爲聖。在第七章十一至二十節再詳爲說明，尤其在十九節下，平安祭的肉，凡潔淨的人都要喫。祭司經過燒烤之後，贖罪祭是祭司可以喫，平安祭或樂意祭是敬拜者可以享用的。但最要緊的，必需在聖處喫，不可任意攜帶。

現在的問題是兜着聖肉的衣襟，也帶其他的食品，那些食品接觸聖肉，是否可成爲聖。聖的能否傳染給其他的物件？凡挨近祭壇或聖具的都可成爲聖（出三十29，廿九37節也可相同的含義）。但是可以挨近這些的只有祭司，別人不能挨近，就無法成爲聖潔了。

再論衣襟，只有祭司的衣袍才是潔淨的，因爲祭司的衣袍在聖處洗淨（利六27），但是一般人的衣服沒有潔淨的過程，就不潔淨。所以即使沒有其他食品，用普通的衣服兜着聖肉，就不能保持祭肉的聖潔。所以祭司的答覆是否定的：「不稱爲聖。」似乎沒有甚麼商榷的餘地。這裏說「有人」，大概不是指祭司，只是普通人。可能祭司制度在這裏强調，聖殿與祭司的制度，必須爲以色列所尊重，不可輕慢。

「哈該又說，若有人因摸死屍，染了汚穢，然後挨着這些物的那一樣，這物算汚穢麼？祭司說，必算汚穢。」（13節）

[9] R. de Vaux, *Ancient Israel,* tr. J. McHugh, 1961, 353–357.

接觸聖的，除祭司以外，一般人不會有機會因此成聖。但是接觸不潔淨的，即被玷汚，原來汚穢是可傳染或感染的。人摸了死屍，不潔淨自己的，就玷汚了耶和華的帳幕（民十九13），除非有水除去汚穢，如不潔淨，這人必從以色列中剪除，可見事態的嚴重。[10]

人可玷汚，物也同樣成爲不潔淨，成爲汚穢，這是祭司可以肯定的。

哈該在談論這事，聖殿還未建成，祭壇一定已經立定，是否也已成爲聖潔，不然，照以西結書第四十三章，祭壇仍未潔淨。所以這裏的問題實在是有關鍵性的。特別是在下一節就有明確的用意。

「於是哈該說：耶和華說，這民這國，在我面前，也是如此。他們手下的各樣工作，都是如此。他們在壇上所獻的，也是如此。」（14節）

這民這國，如指以色列，如在第一章二節「這百姓」，是神不滿意的口吻，因爲以色列是「我百姓」，「這百姓」現在被神棄絕了，正如以賽亞書第六章九節等的經文所提示的。

這民這國會否指撒瑪利亞人？撒瑪利亞人想參與重建聖殿的事（拉四1—5），但所羅巴伯等人拒絕了他們，他們就百般阻撓，在第四節「那地的民」是指他們，與猶大人有別。他們既與外邦人聯姻，與異族的文化溝通，又採取混雜的宗教，所以他們是汚穢的，不能算爲聖。[11]

這民與這國是指猶大人，但是並非那些從被擄歸回的猶大人，而是遺留在當地，沒有他遷的。他們在被毀的城市，被戰爭沾汚的

[10] 有關這一禮儀使人潔淨，可參閱 J. Milgrom, "The Paradox of the Red Cow (Num, 19)," *Vetus Testamentum*, 31, 1981, 62–72.

[11] J. Rothstein, *Juden und Samaritaner*, 1908, 5–41.

人們，他們不算爲聖，是汚穢的。但是將這兩類人分開，似乎也不公平。留居在當地未必是次等的，被擄歸回的又怎可算爲聖呢？他們在汚穢的外邦人之地那麼許久，也應算是汚穢的。

「這民這國」未必有反面的涵義，「這殿」（一4，二3、9），「此日」（二15、18），並非是反面的。「國」仍可指神的子民，指猶大人。[12]「國」一詞（gôy）雖多時指外邦人，也指以色列人。[13]

歸納言之，這民這國是指猶大人，不分留居的及歸來的，也可包括北方的以色列人，雖然這是次要的，但在神看來，北國與南國是一個整體，是「這國」，其實被擄之後，「國」不再存在，他們不再有政治的主權，但是神的國永不廢去。

這裏提到三項「也是如此」——必算汚穢，不算爲聖。首先是這民這國，其次是他們手下的各樣工作。第三是他們在壇上所獻的。關於這民這國，已在上述的研討，他們是神的子民，是猶大人，並不與撒瑪利亞人混雜。按說他們本身不算汚穢，他們沾汚是其他的原因。

他們手下的各樣工作，該是指農產品，農業品出於地土，是有神的施恩與祝福，怎可算爲汚穢？所有農業產品本身也不得算爲汚穢，除非手不潔淨，他們人不潔淨，才會使手的工作汚穢。這似乎也不是理由。

他們在壇上所獻的不潔淨。通常敬拜者將祭品帶來，由祭司宣布潔淨或不潔淨，不潔淨的是不可獻的，祭司也必不願經理。因爲

[12] K. Koch, "Haggais unreines Volk," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 79 (1967) 65. 又 A. Cody, "When is the Chosen People called a gôy?" *Vetus Testamantum*, 14 (1964) 1–6.

[13] A. Cody, 同上。

這樣的祭是耶和華不悅納的。如果獻祭者不潔淨，他手的工作不潔淨，祭品也就不潔淨了。但是此處的用意似乎不在這些，可能眞正的癥結是在祭壇。祭壇若未奉獻潔淨，就有問題，祭品放在上面，因此汚穢，如果獻的是素祭，農產品就不潔淨，如果是祭牲，他們手下的工作包括畜牧不潔淨，祭牲也不潔淨了。獻祭者持着不潔淨之物必沾汚。

在建造聖殿的過程中，首先注意的是祭壇，看來祭壇雖早就重建使用，卻沒有眞正潔淨，才會有那麼多問題。

「現在你們要追想，此日以前，耶和華的殿，沒有一塊石頭疊在石頭上的光景。」（15節）

本節開始：「現在」，就成爲另一段信息的語調。自第十五至十九節，神的福分應許必來到，但是在過程中。試比較第一章五節：「現在」，兩者的情形完全不同，有人以爲此處的經文應列於第一章十五節之後，時間是在大利烏王第二年六月廿四日。[14]如果根據第二章十節與十八節，時間應爲同年九月廿四日，在三個月之後，「此日」應指這日子，事實上這段經文與第一章截然不同。第一章所提的歉收的情景已經是過去的事。從六月廿四日起他們都已開始動工，但是三個月之後，他們仍舊看不見神的福分。他們實在需要鼓勵，如果將這段經文移至第一章十五節之後，就失去其中有力的語氣了。[15]根據現有經文的次序，第二章一至四節，他們工作一個月左右，哈該給予若干鼓勵。又過了兩個月，人們在重建的事上，似乎不甚熱切，以致有汚穢的實況，不得聖潔（二15—19以及

[14]參閱 D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1–8*, 提及持此主張者爲 Weiser, Horst, Rothstein, Chary, Wolff, Amsler 等。

[15]H. G. May, "This People and this nation in Haggai," *Vetus Testamentum*, 18 (1968) 190–197.

22—23。參考亞八 9 —13，確與此處二15—19十分相連）。哈該書第一章十五節的日期，撒迦利亞尚未開始傳先知的信息。

此日是奠基的日子。在以斯拉記，也提起這事：匠人立耶和華殿根基的時候，有禮儀，穿禮物，吹角，大家站着讚美耶和華（三10、11）。撒迦利亞書也提起是所羅巴伯的手（四 9 ），來立這殿的根基。其實設巴薩已經爲奠基的事作過一番努力，但在用字上不同。[16]所以不能作爲同一件事。也許奠基以前，先作過一些重建的工作，而眞正大規模作整盤重建的工作，是在哈該的時候。[17]

「此日」可能有禮儀舉行，是奠基的奉獻典禮。在撒迦利亞書第四章六至十節，是描述聖殿重新奉獻的禮儀，再有必要作重新奠立基石的典禮，以示鄭重。[18]

這裏石頭疊在石頭，可能是奠基的舉動，或是禮儀的動作，作爲奉獻禮。這也可能是指建造聖殿的牆，將石頭堆砌起來。此日以前，聖殿不能算是眞正重建，只有一些修葺的功夫，沒有完整的工程。

這又提醒衆人，聖殿重建的事曾受阻礙（拉四24）。所以這些事應當追想，在回顧中作省察。那時的光景是荒涼的，所以現今在建立聖殿的工作上，不容忽略，必須認眞。

從「此日」起，重建的事必須完成，聖殿要潔淨，不容汚穢，成爲眞正敬拜的所在。

[16]J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 52–53.

[17]D. L. Petersen, "Zerubbabel and Jerusalem Temple Reconstruction," *Catholic Biblical Quarterly*, 36, 1974, 366–372; R. Ellis, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, 1968.

[18]B. Halpern, "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song," *Catholic Biblical Quarterly*, 40, 1978, 171–172.

「在那一切日子，有人來到穀堆，想得二十斗，只得了十斗。有人來到酒池，想得五十桶，只得了二十桶。」（16節）

這節似與第一章六節相同，但是並不完全相同。二者都同樣談及歉收的情況。第一章六節論農事的努力而得的效果極差；撒的種多，收的卻少。但在此處是已經在收割之後，收藏時好似無形中減少。看起來，一堆穀應有五十斗之多，但是實際稱起來，只有十斗左右，葡萄收割後放在酒池，照說榨起來應有五十桶，但結果只有二十桶，眞是令人十分失望。

參閱以賽亞書第五章，有若干論調十分相似。「三十畝葡萄園只出一罷特酒。」這無疑是極大的災禍，是以色列人干犯神的公義而招致的。他們使神失望：「祂指望的是公平，誰知倒有暴虐；指望的是公義，誰知倒有冤聲。」（7節）。所以神也使他們失望。

這節仍與上節相連的，「在那一切日子」是在「此日以前」，七十士譯本希臘文譯詞，再以「追想」與「省察」的涵義，所以仍是回憶過去的失敗，不可再重復，免致遭受耶和華的忿怒，降禍而不再賜福。

「在你們手下的各樣工作上，我以旱風、霉爛、冰雹，攻擊你們，你們仍不歸向我。這是耶和華說的。」（17節）

如果上節是指收割以後的情事，那麼本節的災害似乎對農田沒有太大的影響。但是這裏未必只指一時的狀況，只是籠統地提說自然界的困境，說明神管教的厲害，示儆爲促他們悔改。類似的經文在阿摩司書四章九節，神以旱風霉爛攻擊他們，他們仍不歸向神，沒有眞實的悔改。

在聖經中，旱風與霉爛二者是相連的，可在若干的經文裏發現，（如申廿八22；王上八37；代下六28以及此處）這些似乎都是神刑罰的行動。至於冰雹，也是天災（出九25；詩七十八47、48，一〇五32），也確知神降罰的行動。有時是指神顯現時可怕的景象

（詩十八13）。旱風、霉爛與冰雹都是在農作物收成之前的災害。

本節與阿摩司書第四章九節不同的，是不再如後者提出警告，卻給予反省的機會，不可再重復以前的錯誤，就不必擔憂以後的災禍。相反地，哈該是給人們將來的希望，說明這只是以往的情況，將來必不致有同樣的災禍，所以使他們得着鼓勵，努力向前，完成重建聖殿的偉業，使神得榮耀。

在第十四節「你們要追想」，同樣的語句在第十八節，這裏「你們手下的工作」，已在第十四節先提起。這些似乎語多重復，目的以加重的語氣作不住的提醒，以促以色列人再度認眞振奮。以前雖有災禍，以色列並不回轉悔改：「你們仍不歸向神」，在阿摩司書，在此處，都說明一切警告與管教並沒有顯著的功效。但願這樣的情形不再重復。

「你們要追想此日以前，就是這九月二十四日起，追想到立耶和華殿根基的日子。」（18節）

歷代志下第廿四章廿七節「重修神殿的事」，在卅一章七節，有的譯爲他們開始堆聚向上蓋造（they began to pile up the heaps）。[19] 那是「積起」的譯詞。看來似乎先蓋造，再奠基舉行禮儀，在第十五節已經討論。

根據哈該書，大利烏王第二年六月，重建的事開始（該一1、24），到第六年十二月正式完成（拉六15），爲時四年半。第一次聖殿建造，所羅門用時約七年半。可見聖殿被毀，並非完全毀壞，尚有若干部分只須用木料（該一8），稍作修葺。所以根基重新奠基可能只爲感恩奉獻的典禮，並非實際的工程。第二章十五節只爲追想過去，第十八節憶往以外，再展望面前，對前途抱有非常的樂觀。

---

[19] *Revised Standard Version*, 1952.

「倉裏有穀種麼？葡萄樹、無花果樹、石榴樹、橄欖樹，都沒有結果。從今日起，我必賜福與你們。」（19節）

這裏提說倉裏與田間。在倉裏，穀種可能霉爛，在田間，一切果樹可能因枯旱而沒有結果。但是倉裏沒有穀種，因爲都已撒在田間了。這裏其實不是說沒有穀種，而是減少穀種，因爲不需要全部充作糧食，也不必全部來撒種。無論如何，現在只是靜候收成，看是否有豐收。

無花果樹、橄欖樹、石榴樹，只是果樹一般的情況，他們結果的時間並不完全相同，有些早，有些遲，前後有序也靜待收成。這是「在你們手下的各樣工作」。以色列人仍十分擔憂，不知經過旱風、霉爛及冰雹之後，還會有甚麼後患。但是先知現在給他們信心的確據，「從今日起，我必賜福給你們。」賜福，而不是攻擊（二17）

這裏提到的果樹，都是有重要的經濟價值。無花果是重要的出口貿易。以西結書第廿七章十七節：有麥子、餅等，餅很可能指無花果餅。無花果與石榴樹也是表徵應許之地的豐富（如民十三23；及申八1—8。）

神賜福，是指果樹及穀類的豐收。這是神的應許，也是以聖約爲依據的（利廿六3起；申廿八2起）。

歸納言之，第二章十至十九節，先知的信息促以色列人回想過去的失敗、期望未來的成功。但在現今的時機，應好自爲之，在聖殿的重建上努力。

伍　耶和華揀選的印（二20—23）

「這月二十四日，耶和華的話二次臨到哈該說：」（20節）

第十節與本節應是同一個日期，同樣在開端說：「耶和華的話臨到哈該。」所以很顯著的有兩篇信息，都是同樣的開場白。第二

次臨到，與第一次不同，因爲第一次對象是一般人，但是第二次的對象，不僅向祭司說，主要是對政治的首領，有家系遺傳的背景（從大衛家）之所羅巴伯。

所羅巴伯是神在當代揀選的人物，要藉着他，向以色列人開創這個新的紀元，新的時代。新時代就在於聖殿的重建，在以色列人重新振作，敬拜耶和華，他們就被導入一個嶄新的情勢。耶和華在歷史中，要顯明祂的作爲，萬國在祂權能的統治之下，必受祂公義的審判。以色列就重新建立，得以復興，他們因此必須承當新的使命。

這是末世的救恩論，所謂末世是在舊的世代結束，新的世代開始，救恩是民族的，以色列民族整體，也指特殊的團體——餘民。

「你要告訴猶大省長所羅巴伯說：我必震動天地。」（21節）

本書中的信息，都是對衆人的。雖然在第二章指明所羅巴伯及約書亞。但信息仍是對衆人的，不過以他們爲首，因爲他們兩人都居領導的地位。然而只有這最後的信息完全對個人：所羅巴伯，雖然他仍是代表性的人物。這段信息其實可分兩大部分，第廿二節，神以直接的言詞，論祂制勝列邦的事。但是廿三節，耶和華直接向所羅巴伯說話，似不再藉先知哈該發言。

耶和華必震動天地，在第二章七節也提祂震動，只震動萬國，但震動萬國之前，祂震動天地滄海與旱地（6節）。在七十士希臘文譯本，本節也與六節一樣，加上「滄海與旱地」。這是末事的情況。

第二章七節提到神震動萬國的目的，是將珍寶運來，供以色列人建造聖殿。但是現在震動只爲顯出祂的公義與威榮，神的顯現是末事，是爲處理世上的列國，處置罪惡的事。震動天地是神的作爲，因爲天地原是祂的，祂有權能，在天地作王；祂是無所不在的，因爲天地之間，有祂的顯現。但是最重要的，祂是天地的主

宰，萬物服在祂的腳下，萬國也在祂的統治之下。

「我必傾覆列國的寶座，除滅列邦的勢力，並傾覆戰車，和坐在其上的。馬必跌倒，騎馬的敗落，各人被弟兄的刀所殺。」（22節）

從自然的領域——天地，至歷史的環境，神要顯出祂公義的作爲，祂必干預與制勝。

馬與騎馬的必跌倒敗落，這是出埃及的經驗，好似出埃及記十五章一、五節所描述的：將馬和騎馬的投海中，他們如同石頭墮到深處。

傾覆與除滅，是神曾對所多瑪、蛾摩拉的審判（申廿九23；賽十三19；耶二十16；摩四11）。列國的寶座與列邦的勢力都可除去。以賽亞書耶和華伸手震動列國，施行審判（廿三11）。這是先知們的信息。

「各人被弟兄的刀所殺。」（參閱士七22；結卅八21；亞十四13。），可是這裏仍是先知信息的論調。

兩首君王詩（即詩二及一一〇篇）也同樣著重列國的毀滅，耶和華是王，王必爲國家建立和平，消弭一切戰爭的威脅，先得制勝敵國。

這是以色列人對聖戰的信念。這裏也都是聖戰的用詞以色列應在耶和華的率領下，從事聖戰的偉業。耶和華對他們說：「你是我戰爭的斧子，和打仗的兵器。我要用你打碎馬和騎馬的，用你打碎戰車和坐在其上的……」（耶五十一21、22）

但是猶大在當時波斯的政權下，並沒有軍事的力量，他們也沒有實際的軍事行動。聖戰仍是他們的理想，他們的觀念，更是他們的盼望。耶和華要爲他們成就。

「萬軍之耶和華說，我僕人撒拉鐵的兒子所羅巴伯阿，到那日，我必以你為印，因我揀選了你，這是萬軍之耶和華說的。」

（23節）

這是對所羅巴伯個人的信息。「到那日」，以上的願望，就是耶和華所應許的，到那日就要實現了。那日是在將來，是耶和華的日子，必有耶和華公義的作爲。[20]

所羅巴伯是神所揀選的，在下半句的「揀選」之前有一個用詞原意爲「把握」或「抓住」（Lqḥ），常有揀選的涵義（出六7；書廿四3；撒下七8）。但是「揀選」有特殊的用詞（bḥr）。在中譯詞稍爲草率，因爲本節如果忠實擇出，「萬軍之耶和華說」應有三次，而第二次是在中間：

「萬軍之耶和華說：到那日，我僕人撒拉鐵的兒子所羅巴伯阿，我要選召你（Lqḥi 參照摩七15同一個字）這是耶和華說的。我必以你爲印，因我揀選了（bḥr）你，這是耶和華說的。」

所羅巴伯是神的僕人。「僕人」這一稱謂是以色列民的君王（參閱撒下七5；詩一三二10；王上十一32、36；代上十七4；賽卅七15）。[21]以色列敗亡之後，大衛家的子孫仍是僕人君王，且看以西結書（卅四23，卅七24、25），仍期望着大衛家有君王出現，是耶和華的僕人。

耶和華以所羅巴伯爲印，因爲他的祖父約雅斤（奇尼雅），曾是耶和華右手上帶印的戒指，必從其上摘下來（耶廿二24）。現在要重新帶上，執行耶和華的任務。

所羅巴伯是耶和華所揀選的，正如神揀選大衛一般，因爲神

---

[20] P. Munch, *The Expression bajjom hahû': Is it on Eschatological terminus technicus?* 1936; G. von Rad, "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh," *Journal of Semitic Studies,* 4, 1959, 97–108.

[21] P. Ackroyd, *Exile and Restoration,* 64, n. 53. S. Amsler, *Aggée, Zecharie, Malachie,* 1981, 41.

「揀選祂的僕人大衛，從羊圈中將他召來。」（詩七十八70）。

所羅巴伯應有帝王之尊，但他既不被人稱爲君王，也不稱爲官長或首領。在上節曾稱爲省長，至少他是從事政治的工作，但他並沒有身分，他最好的身分是耶和華的僕人，沒有比這更尊貴的了。

由於他是大衛家出身的，神的應許不能改變。寶座是永遠從大衛的家中建立的，所以以色列人仍視他與以色列民族從被擄歸回後的君王。他是彌賽亞，至少是彌賽亞的代表，要實現神救贖的計劃。

這是復興的信息。猶大必然更新，大衛的王朝仍舊繼續，與其說是政治的，不如說是宗教的，他們當時雖在波斯的治權下，其實他們眞正的地位，是在耶和華權能下，是天國的部分。

目錄

緒　論……94
一　前言……94
二　先知……95
三　日期……99
四　合一……101
五　文體……106
六　結構……108
七　經文……112
八　教訓……114
九　內容……123
詮　釋（卷上）……134
前　言（一1—6）……134
壹　復興的八大異象（一7—六8）……142
㈠第一異象：使者在坐騎（一7—17）142
㈡第二異象：四角與四匠（一18—21）153
㈢第三異象：準繩量聖城（二1—13）156
㈣第四異象：大祭司復職（三1—10）166
㈤第五異象：燈臺與兩樹（四1—14）182
㈥第六異象：飛行的書卷（五1—4）196
㈦第七異象：婦人在量器（五5—11）200
㈧第八異象：戰車在四方（六1—8）205
貳　約書亞加冕表徵（六9—15）……212
參　禁食與德行問題（七1—八23）……217
㈠禁食的日子（七1—6）……217
㈡先前的預言（七7—14）……223
㈢應許的十誡（八1—23）……228
(1)五次簡短的信息（八1—8）…228
(2)兩大應許與勸勉（八9—17）…234
(3)三段盼望的言詞（八18—23）…240
詮　釋（卷下）……246
第一篇章（九1—十一17）……247
㈠耶和華的國度在外邦（九1—8）247
㈡看哪榮耀的新王蒞臨（九9—10）254
㈢讓被囚者儘早得自由（九11—17）257
㈣先知諄諄善誘的勸導（十1—2）262
㈤猶大以色列期望復興（十3—12）264
㈥對暴虐者高唱譏刺歌（十一1—3）271
㈦爲牧人受棄絕而慨嘆（十一4—17）274
第二篇章（十二1—十四21）……285
㈠耶路撒冷的歡樂（十二1—9）…285
㈡耶路撒冷的哀哭（十二10—14）…290
㈢迷信與虛謊除盡（十三1—6）…295
㈣牧人被刺有餘民（十三7—9）…299
㈤勝利與榮耀恆久（十四1—21）…302
(1)爭戰的日子（十四1—5）……303
(2)新耶路撒冷（十四6—11）……307
(3)侵略的結局（十四12—15）……311
(4)萬國來朝聖（十四16—21）……313

緒論

一　前言

撒迦利亞書是十二先知書最長的一卷，有十四章，共二一一節。何西阿書雖也有十四章，只一九七節，少十四節，在第五世紀，耶柔米（Jerome）稱本書爲十二先知中最長最難解的書卷。[1] 在中世紀，有兩位猶太學者特別提說本書難解之處，認爲解經家都無法解釋，猶如夢境一般，必須有公義的師傅，始能解明。[2]

本書解釋的困難，並不抹煞其重要性。馬丁路德稱本書爲先知之典型（Der Ausbund der Propheten）。事實上，若細心研讀，必可覺察本書受其他先知之影響極大極深。同時本書既爲被擄之後的先知，有其客觀的環境因素，必然有其限制與發展。[3] 本書的重要性，不僅傳出復興的信息，而且內中有最重要的眞理，首先是有關彌賽亞的預言。其次是論耶和華的日子，在審判之後有拯救，在苦難之後必更新與中興，導入榮耀的境界。

本書彌賽亞豫言，確爲新約神學必有的眞理，尤其本書九至十

[1] J. Steinmann, *Saint Jerome*, tr. R. Matthews, 1950, 298.

[2] T. W. Chambers, *Zechariah*, tr. P. Schaff, 1874, 7.

[3] E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, III, 1875, 264.

四章，在福音書中有關耶穌受苦之事，引述最多。本書對啟示錄之影響也極大，是新約學者必須付以十分的注意，無法忽略的。[4]

二　先知

撒迦利亞其名原意爲「耶和華顧念」。這名字在舊約中極爲普遍，尤其是被擄之後的時期內，有不少祭司和利未人有這名字，有人統計有三十個人左右。[5] 其中爲人熟悉的，分列如下：

㈠祭司耶何耶大的兒子撒迦利亞。在約阿施王的命令下，在聖殿內被石頭打死，因爲他嚴責猶大的背道，豫言神的審判在他們身上（記載在代下廿四20—22）。將在主前第九世紀初業（約阿施王在位的時期爲837—800 B.C.）。主耶穌提到巴拉別的兒子撒迦利亞（太廿三35；參閱路十一51）。是先知羣中最後一位殉道者。

㈡北國以色列的一位君王，爲耶羅波安二世之子，僅登基六個月，以後被刺死，時在745年（參閱的經文是在王下十四29，十五8、11）。

㈢耶比利家的兒子撒迦利亞，與祭司烏利亞，爲以賽亞選爲見證人，證明他寫上「瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯」。是寫在一塊大牌上（記載在賽八2。）

㈣易多的孫子，比利家的兒子撒迦利亞，在猶大約於520年奉命說豫言、傳信息。撒迦利亞爲比利家的兒子易多的孫子（一1、7）。在別處，他是易多的孫子（拉五1，六14）。在那兩處稱爲易多的孫子，其實原文只是「後裔」而已，甚至也可譯爲「兒子」。

[4] P. Lamarche, *Zacharie, i–xiv Structure, Litteraire, et Messianisme*, 1961, 8–9.

[5] T. M. Mauch, "Zechariah," *Interpreter's Dictionary of the Bible* IV, 941–43.

撒迦利亞的父親是比利家，還是易多，這一問題有不少的辯論。耶柔米以寓意的方法（Allegory）解釋，易多爲他在屬靈的父親，而比利家只是他肉身的父親。[6] 有的認爲比利家是父親，在他幼年時去世，所以由他祖父易多來撫養，因爲希伯來文「兒子」可作孫子或後裔。[7] 當然這也只是猜測而已。耶路撒冷聖經（Jerusalem Bible）將「比利家的兒子」作爲以後附加的，應以括號標出。許多學者認爲比利家這名字（一1），與以賽亞書的見證人耶比利家相混。[8] 但是耶比利家比那位比利家早三百年，又怎樣解釋呢？

有一份伊比芬尼鈔本（Codex Augustanus）謂，撒迦利亞被北國約阿施王殺害，在亞蘭文譯本中（哀二30），特別加註先知撒迦利亞，易多的兒子殉道。[9] 但這位殉道者，照耶柔米等人說，是耶何耶大的兒子。有人以爲在年代方面可能相混（Anachronism）。[10]

有人將本書分爲兩部，第一部（1—8章），作者是易多的兒子撒迦利亞，而第二部（9—14章），作者爲耶比利家的兒子。那麼耶比利家實際爲比利家。[11] 但是第九至十四章如果是以後寫的，耶比利家又怎麼會與比利家同名呢？根本二人毫無關係可言。於是有人認爲此處應有兩個撒迦利亞，甚至是父子。[12]

有人認爲第九至十四章是在希臘時代寫作的，比利家的兒子撒

[6] S. Bullough, *Catholic Commentary on the Holy Scriptures,* 689.

[7] E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament,* III.

[8] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah,* 1912, 82, T. M. Mauch, "Zechariah," *Interpreter's Dictionary of Bible,* IV, 942, D. R. Jones, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1962, 54.

[9] H. G. Mitchell, *op. cit.,* 83.

[10] C. H. H. Wright, *Zechariah and His Prophecies,* 1889, viii.

[11] A. Bertholdt, *Einleitung in das Alte und Neue Testament,* 1874.

[12] O. Eissfeldt, *Introduction to the Old Testament,* 435.

迦利亞，可能是假名。[13] 可見撒迦利亞的父親仍無法確定。

撒迦利亞是祭司或利未人，是有根據可尋（在尼十二4、10、16），他是在易多家爲家主，處首領的地位。他好似以西結一樣，以祭司家庭出身，卻蒙召爲先知。[14]

關於撒迦利亞的時代。有人認爲他已年高，才從巴比倫歸回，有先知的恩賜，豫言約書亞大祭司及所羅巴伯省長要負責以色列歷史的轉變。[15] 但大多數學者認爲撒迦利亞那時還是青年（參閱二4、8）有用字「少年」。[16] 那既是被擄以後才歸國定居的時候，一直等到大祭司離世。在本書曾提到有人來自伯特利，問詢禁食的事（七1—2），那時可能是在520年，大利烏王第四年。

撒迦利亞是一位先知詩人，他的名字出現在希臘文書中的詩篇（一三七、一四五至一五〇，在拉丁文譯本爲詩篇一一一及一四五篇）。敍利亞譯本，一二五、一四五至四八篇均有撒迦利亞其名，可見一斑。

本書並無任何資料，譯述先知本身的生平。但他是位祭司，似可確定，因爲他十分關懷聖殿的重建，也很重視大祭司的職責，正如第三章中第四異象所提示的。他向約書亞保證神的同在（三7），罪孽得蒙赦免（三4、9）。聖殿早已毀壞，也許久沒有祭司供職，然而撒迦利亞堅信祭司職責的必要，使衆人可以與神相交，仍可敬拜萬軍之耶和華。他看見那榮耀的將來，有兩位受膏者（四14），一位是官長（或君王），另一位是祭司，是兩職合成的朝

[13] E. Sellin, *Die Zwolf Propheten,* 1929, 478–79; F. Horst, *Nahum bis Malachi,* 1954, 217.

[14] R. A. Mason, *The Book of Haggai, Zechariah, and Malachi,* 1977, 27.

[15] C. H. H. Wright, *Zechariah and His Prophecies,* xvii–xviii.

[16] J. Calvin, *Commentaries on the Twelve Prophets,* tr. J. Owen, V, 61, M. Luther, *Minor Prophets* III, Zechariah, 26, T. W. Chambers, *Zechariah,* tr. P. Schaff, 1874, 6.

代。[17]這就好似以西結這位祭司先知一般，著重地土得潔淨，污穢全都除淨，得着神完全的拯救（二9，五3、6—11）。

在撒迦利亞講解異象之後，許多用語都採納被擄以前的先知。但是他不只是引證，更有其獨特的用語與用意。他用一連串勸勉的命令詞：「你要宣告……」（一14）「你們要逃回」（二7）「應當歡樂歌唱」（二10）「當在耶和華面前靜默無聲。」（二13）。

撒迦利亞也不只是以被動的態度觀察異象，他實際介入在其中，他慨嘆、發問、提議。他要人靜默，使我們想起哈巴谷書第二章二十節：「惟耶和華在祂的聖殿中，全地的人，都當在祂面前靜默。」

他提到「從火中抽出來的一根柴。」（三2），在阿摩司書（四11）。人在無花果樹與葡萄樹下嚮往和平(三10)，在彌迦書第四章四節(參閱王上四25)。有人找出本書有二十處以上的經文，都可溯源於被擄之前的先知，從何西阿書、以賽亞書、阿摩司書及彌迦書，這些都是在第八世紀，他也引用在他之前的先知耶利米與以西結。[18]

---

[17] G. von Rad, *Old Testament Theology*, II, tr. D. M. G. Stalker, 1965, 287.

[18] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah*, 1902, 101, 102. 摘錄如下：

㈠一章四節：你們要回頭離開你們的惡道惡行。（參閱耶廿五5）

㈡一章六節：耶和華定意按我們的行動作爲向我們怎樣行，祂已照樣行了。（參閱哀二17）

㈢一章十七節：耶和華必再安慰錫安。（參閱賽五十一3）

㈣二章十三節：凡有血氣的，都當在耶和華面前靜默。（參閱哈二20）

㈤三章二節：從火中抽出來的一根柴。（參閱摩四11）

㈥三章十節：在葡萄樹和無花果樹下。（參閱彌四1）

㈦八章八節：他們要作我的子民，我要作他們的神。（參閱結十一20，卅六28，卅七23、27）

㈧八章十二節：地土必有出產。（參閱結卅四27）

㈨八章十四節：我定意降禍。（參閱耶四28）

撒迦利亞是典型的祭司，在沒有聖殿與禮儀的期間，他與當代的祭司羣，必潛心研究律法，以致他們自行預備可執行教導的功能，解釋律法的種切（亞七3；參閱申卅一9—13）。

在本書的日期，說明撒迦利亞與哈該是同時的，相差只一個月。本書最後的日期爲主前518年12月7日（七1）。可見二者的歷史背景是相同的。撒迦利亞第一要任，是鼓勵衆人早日完成聖殿重建的大事工。

以上都不是撒迦利亞直接引用其他先知的話，卻重述他們信息的用語與要義。

有些用詞與其他先知相似的列下：一章十二節的七十年（可參閱耶廿五11）。一章十五節神惱怒列國（可參閱賽四十七6，以及十章起的信息）。一章十六節（與賽四十七28相似，但更接近耶卅一39。）二章四節（可謂耶該節以及賽四十九19及五十四2。）二章五節（似與賽四5相似，參閱該一8及二7）。二章六節下（與拉五3相似。）二章八節差遣（也與拉二3相似。）二章九節掄手（與賽十一15，十九16相似。）二章十一節的多國（在彌四3；賽二3。）二章十二節神揀選耶路撒冷（在賽十四1，三8。）六章十二節（可參閱耶廿三5）六章八節（可參考結五13。）七章九節起（可參考摩五24；何六6；賽一16；彌六8；耶七5。）七章十一節「肩頭」（可參考四16）。「塞耳」（可參閱賽六10）。八章三節誠實的城（是賽一1、16「忠信之邑」）。八章七節（與賽四十三1）。八章十九節（可參考耶卅一13）。八章二十節起（可參考彌四2)。八章二十三節（參考賽四十五14）。以上至少有十九處之多，有其他先知書爲依據。

三 日期

本書前半部（1—8章），日期十分明確地列出。第一個時

期是在大利烏王第二年八月（一1）。那應爲主前520年10月。在哈該書與本書，共列有七個日期，只有月份，沒有日子。敍利亞譯本卻有「該月的初一日」，是否正確，似不甚重要。無論如何，大利烏第二年八月，是撒迦利亞工作的開始。那是在哈該書最後講詞前一個月（該二18、20）。第二個日期爲大利烏第二年十一月，就是細罷特月（一7），即主前519年2月15日。這樣看來，撒迦利亞所得的八個異象，均在一個夜晚。但是，有的學者認爲，這節（一7）是出於編者的手，是以第三人稱述出，而異象都以第一人稱敍明。[1] 這些異象雖成一個系列，卻有不同的來源。[2] 但也有人認爲，第一章七節至六章十五節，應爲一個完整的信息。[3]

第三個日期是在第七章一節，這也是最後提說的：「大利烏王第四年九月，就是基斯流月，初四日」。那是相當於主前518年12月7日。撒迦利亞論末事倫理的信息，是解釋禁食眞正的意義（7—8章），大多的簡短的信息組成（而且都加註：「耶和華如此說」七9，八1、4、7、9、14、18、20），時間必有數月甚至數年。

從第八章轉至第九章，不再有日期列出。事實上第九至十四章根本沒有表明的日期，也不再提說撒迦利亞的名字。時間改變了，沒有大利烏王的名字，也沒有任何的王列明。聖殿已經建立了（九

[1] W. A. M. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8, Studien zur Uber Lieferungs geschichte der fruhnachexilischen Prophetie*, 1967, P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968.

[2] Rex Mason, *The Book of Haggai, Zechariah and Malachi*, 1977, 35.

[3] J. D. W. Watts, *The Book of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 1975, 314.

8，十一13、14，十四21）。在第十章一至三節上，嚴責牧人。第十一章四至十七節，先知爲被棄的牧人。第十三章七至九節有「我的牧人」。自第一至八章和平的日子，現在轉至第九至十四章是戰爭的日子。

有關本書第九至十四章的日期，有不同的說法。有人以爲撒迦利亞是耶比利亞的兒子，應爲主前第八世紀。有的認爲這是耶利米的作品（參閱太廿七9），那麼就是主前第七世紀的了。還有的雖主張本書的合一性，都是在主前第六世紀，但將第九章一至八節置於亞歷山大帝東征巴勒士坦，則爲主前333年。即主前第四世紀末葉左右。

有的將第九章至十四章分成不同的日期。第九至十章爲約西亞王的時期，第十一章爲猶大敗亡的時候，第十二至十三章爲早期被擄之時期。第十四章因有啟示文學的意味，是被擄時代的末期。[4] 更有人將第九章在第六世紀中葉，第十章在後期，第十一章一至十七節及十三章七至九節在末期或第五世紀早期，第十二章一節至十三章六節在第五世紀上半期，第十四章在主前457至425年。概括言之，第九至十四章爲撒迦利亞的學生所著作的，在第六世紀末或第五世紀之始。[5] 這是否準確，仍無證據。

四 合一

論日期問題，必涉及全書的合一性。這是在舊約研究一項十分重要的課題。在1638年，英國劍橋有一位虔敬的學者指出，馬太福音第廿七章九節，所引用的是撒迦利亞書第十一章十二節，卻指明爲耶利米所著的。所以認爲耶利米是撒迦利亞書第九、十、十一章

[4] B. Otzen, *Studien Über Deutero-Sacharja*, 1964, 212.

[5] P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 324, 334, 353, 368, 400.

之眞實作者。[6] 從第九章起，既不提撒迦利亞，就不必作爲撒迦利亞的信息。何況有人以爲其中的信息比被擄時期早。[7] 有人以爲第十章十一節亞述的驕傲降卑，埃及的權柄滅沒，應在撒迦利亞之前。[8]

有人將撒迦利亞書第九至十四章分成九大段：第九章；第十章一至二節；第十章三至十二節；第十一章一至三節；第十一章四至十七節及十二章一至九節；第十二章十節至十三章六節；第十三章七至九節，第十四章。這九段各有不同的日期，撒迦利亞只是收集後加以編纂。[9]

在1792年起，才有學者認爲第九至十四章爲撒迦利亞之後的著作。第九章的日期爲亞歷山大帝的時候，而第十四章更在依比芬尼（Antiochus Epiphanes）的時代，應爲主前第二世紀。[10]有人將第九至十四章的日期，在底多基戰爭（the Wars of Diadochi）的後半期，在主前306至278年之間。[11]在十九世紀已有十分普遍的研討，甚至有人統計，竟有一百零三位學者持不同之主張。[12]

---

[6] H. G. Mitchell, *The Books of Haggai and Zechariah,* 251ff.

[7] F. C. Eiselen, *The Prophetic Books of the Old Testament,* 1923, 560.

[8] Richard Kidder, *A Demonstration of the Messiah,* I–III, 1700, 199. Otzen, *op. cit.,* 14.

[9] A. B. Flugge, *Die Weissagungen welche by den Sehriften des Propheten Sacharjos beygebogen Sind 1784.* Mitchell, *op. cit.,* 245.

[10] H. Corrodi, *Versuch einer Belauchtung der Geschichte des Judenische und Christ Lische Bibekanons,* i, 1792, 107, J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament,* 1824.

[11] B. Stade, "Deuterozacharja, Eine Kritizche Studie," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft,* 1 (1881) 1–96, 2 (1882), 151–72, 275–309.

[12] George L. Robinson, *The Prophecies of Zechariah,* 1896.

關於本書的合一性，近年來研究的性質多從文體、歷史及神學的途徑。1961年賴默契（Paul Lamarche）主張只一位作者，在主前500至480年左右，以四大主題論神國最後的勝利。耶和華的日子就有彌賽亞君王出現。四圍的鄰邦以及猶大耶路撒冷必被審判，受戰爭而煉淨。偶像的敬拜必停止，耶和華必受普世的人在耶路撒冷敬拜。[13]

鮑德懿（Joyce Baldwin）受賴氏的影響，也堅持一位作者，她更認爲這位作者即爲先知撒迦利亞。[14]

近年有學者用電腦來研究語文用法的統計，將本書分爲四大段：

第一組甲　第一至四章，共八四三字
第一組乙　第五至八章，共八九八字
第二組　　第九至十一章，共六四二字
第三組　　第十二至十四章，共七三九字

他們找出句子的長短，字的音節與長度，用字與其他書卷比較，尤其是與以西結書比較，認爲第八章與第九章中間，並無間斷。[15]

梅遜（Rex Mason）將本書第一至八章與第九至十四章兩大部加以比較，有五項共同的重點：㈠錫安傳統之重要；㈡社會得着神的潔淨；㈢普世主義爲中心；㈣新時代必有新領袖；㈤根據早期先知的信息。但在相同之中，仍有不同之處，顯示第九至十四章出自

---

[13] P. Lamarche, *Zacharie i–xiv: Structure, Literaire, et Messianisme,* 1968.

[14] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 80–81.

[15] Ralph L. Smith, *Micah-Malachi,* 1984, 171, 172. 提及以色列科學院 (Institute of Technology in Haifa, Israel) 研究的學者有 Y. T. Radday, D. Wickmann.

後人的手。[16]

漆爾智（Brevard Childs）從正典的研究，作以下之推斷。本書三大段均有不同之處：第一至八章，第九至十一章及第十二至十四章。但是在基本上，第九至十四章不可作爲後半部來編著。從第九章一節與第十二章一節看，均有不同的來源，所以這是分明的兩段。第九至十四章既無意隨從第一至八章的形式，也並非爲解釋前段之附言，更無豫言與應驗之關聯。在列入正典的時候，可能以這三大分段依次接納。[17]漆氏認爲本書可分兩段至三段，仍有權威性，不容置疑。前後都强調：㈠新耶路撒冷沒有城牆，卻有神的保護（二5，九8，十四11）。㈡將來聖地必恢復繁榮，如樂園那麼豐美（八6，十四6、8）。㈢聖約的應許必然應驗（八8，十三9）㈣第五章三節之咒詛，在第十四章十一節已經除去；㈤神對外邦的審判（二1—2，十四6），列國也必回轉（二15，八22，十四6）。㈥被擄的必被聚集（八7，十9—10）；㈦新時代必有新的崇拜與禮儀（八18、19，十四20）㈧神的靈必澆灌、潔淨與更新（四6，五4，十二10，十三3）；㈨彌賽亞必謙卑地出現（三8，四6，九6、7）。

漆氏提出本書兩大分段中不同的詞彙，但編輯是一致的，所以仍可看出本書的合一性。[18]

---

[16] Rex Mason, *The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9–14: A Study in Inner Biblical Exegesis,* (Doctoral thesis for the University of London, 1973) *Haggai, Zechariah and Malachi,* 1977, "The Relation of Zechariah 9–14 to Proto-Zechariah," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft,* 88 (1976) 227–238.

[17] B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture,* 1979, 480.

[18] Childs, *op. cit.,* 483.

在近年的學者中，尚有兩位極力主張本書出於一位作者。莊氏（D.R. Jones）認爲本書第九至十一章是一位先知自傳的著作。他可能居住在大馬色附近，也在北國以色列的漂泊無定的一羣。[19]另一位是安克雷（P.R. Ackroyd）認爲第九至十四章的歷史背景並不十分明顯，不可因此否認其合一性。作者在取材方面可能較爲自由，但所傳的信息卻前後貫通，可見它與第一至八章是合一的。[20]

凡主張合一的，有的認爲這兩部（1—8章及9—14章）確可分開，可能是作者分在兩個時期著作的，必有不同之處。但在基本上仍是相同的。作者一方面以耶路撒冷爲中心，在另一方面仍關切以法蓮，卻將大衛的王位置於兩者之間，連接起來，仍十分緊密。[21]有的認爲這兩部未必出自一個人的手，但仍是合一的。[22]至少這十四章都合成一卷，在死海古卷中，也是整卷，並無拼湊的跡象，足

---

[19] D. R. Jones, "A Fresh Interpretation of Zechariah IX–XI" *Vetus Testamentum,* XII, 1962, 241–259, *Haggai, Zechariah and Malachi,* 1962, 117–118.

[20] P. R. Ackroyd, "Zechariah," *Peake's Commentary on the Bible,* eds. M. Black and H. H. Rowley, 1962, 651.

[21] W. E. Barnes, *Haggai, Zechariah and Malachi,* 1917, xviiif.

[22] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 69, 提及主張合一的學者有 C. H. H. Wright (*Zechariah and His Prophecies,* 1979), E. B. Pusey (*The Minor Prophets, VIII, Zechariah,* 1907), W. H. Lowe (*The Hebrew Student's Commentary on Zechariah,* 1882), A. van Hoonacker ("Les Chapirres IX–XIV du Livre Zecharie," *Revue Biblique,* 2 [1902]), W. F. Albright ("Book Review on Introduction to the O. T. by R. H. Pfeiffer," *Journal of Biblical Literature,* 61, 1942, 121–126), E. J. Young (*An Introduction to the Old Testament,* 1949), J. Rodderbos (De Kleine profeten, III, 1935), R. K. Harrison (*Introduction to the Old Testament,* 1970).

資說明。[23]

五 文體

本書文體主要是採取散文，詩文多在第九、十章。有勸勉的言詞（一1—6），異象的描述（一7—六8），表徵的行動（六9—15），聖言爲先知的信息（七1—十四21）。

本書與哈該書不同，大多是以第一人稱發言。有時卻不夠明顯，似爲第三人稱，如第一章七節、第七章一節，似乎是編者的附加言詞，才不用第一人稱。有人認爲撒迦利亞與以西結有雷同之處。[1]

豫言以異象的方式，撒迦利亞書竟有六章之多。這也是先知教導特殊之方法。阿摩司也用同樣的寫作文體。異象實際是「豫言」的同義字。「異象」並非使先知有怪異的經驗，卻以十分具體的屬靈的見解，將眞理闡明了。

異象的描述，原有詩詞之美，但撒迦利亞卻以散文述出，仍不失詩文之韻律。譬如在第一章十節；第二章五節；第四章七節；第八章十二、二十節，都有詩歌形式的對句。

本書最爲學者注意與辯論的，是有關啟示文學的格調。自第九章至十四章，有不少類似啟示文學的體裁。但是何謂啟示文學？這就成爲重要的論點。大多學者認爲啟示文學有兩大特點：㈠極富想像；㈡引用早期的預言。[2]有人認爲撒迦利亞書從豫言至啟示文學，

[23] Ackroyd, *op. cit.*, 651.

[1] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah*, 98.

[2] J. M. Schmidt, *Die jüdische Apocalyptik die Geschichthte: hrer Erforschung von den Aofängen bis Zu den Textfunden von Qumran*, 1976, 他引用 Hermann Schultz (*Old Testament Theology*, I, 1898, 421). 認爲啟示文學是逐漸發展而成的預言。

自從以西結書開始，舊約的但以理書與新約的啟示錄都有雷同之處，將歷史的解釋，成爲階段，闡明意義，引至永恆。[3] 這裏夜間的異象，由晚間至子夜再引進黎明，是撒迦利亞異象的特性。[4]

有人認爲啟示文學的體裁是次要的，而主要的是其中的內容包括末事的豫言。這是被擄以後發展的情形，就是以先知的異象與當時首領之衝突。在第二聖殿建成之後，祭司取領導的地位，他們要統治與控制當時的政事。這就引起先知的失望。從先知的觀點看，耶和華必在宇宙的秩序中建立祂的治權，祂爲百姓作元帥，爭取勝利。這必包括社會的因素與文體的特性。[5] 文體實在非常重要（羅五）。

也有人認爲啟示文學所著重的，是異象與解釋的天使，這是本書的特性。啟示文學也十分注意新舊的兩個時代，是本書所具有的論述，關於末事論，是早期先知的預言，在本書再加以解釋，也是啟示文學特別的貢獻。[6]

啟示文學既有預言文學的背景，也受智慧文學的影響。凡主張後者的，就不易看到本書確有這樣的特性。[7] 但本書文體是否確有啟示文學的格調，即使沒有明確的答案，但第九至十四章仍多少具有啟示文學的特性。

事實上，除本書第九至十四章以外，前半部也有啟示文學的體

[3] Robert North, "Prophecy to Apocalyptic via Zechariah" in *Vetus Testamentum Supplement*, 22 (1971) 53.

[4] H. Gese, "Anfang und Ende der apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch," *Zeitschrift für theologie und Kirche*, 70 (1973) 24, 37.

[5] Paul Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 26–27, 250.

[6] S. Amsler, "Zacharie et L'origine de L'apocalyptic," *Vetus Testamentum Supplement*, 22 (1971) 231.

[7] G. von Rad, *Old Testament Theology* II, tr. D. M. G. Stalker, 1965, 303.

裁。在第一至六章，有動物的表象，如馬匹、角等。又有數字的表徵，如數字的二、四、七，尤其「七」有多次出現。在第一與第八異象中的馬，在新約啟示錄中也描述。「要到幾時呢？」(一12)，在啟示錄第六章十節也出現這樣的問句。量城（二1），啟示錄第十一章一節起及第廿一章十五節再重復。本書的燈臺（四2起），是啟示錄中教會的表象（--20）。橄欖樹與燈臺，以及全地的主（四14），又在啟示錄第十一章四節論述。婦人代表罪惡，角表徵權力，是啟示錄第十七章的主題。七眼（三9），在啟示錄代表神的靈（五6）。

其他有關歷史的情景，反映末事，在本書屢見不鮮。有地震（八8，九5），月蝕（八9），及哀號，可在以賽亞書論審判的言詞中見到（賽三8）。以賽亞曾提耶路撒冷得拯救（十28—34，廿九1—8）。在撒迦利亞書重復。末後的戰爭（十二1—9，十四1—15），也在以西結書第卅八、卅九章的戰爭提說，足見撒迦利亞從先前的先知得着信息，再反復述說，作爲末後的預言。這些可說綜合預言與啟示文學的大成，值得研究。[8]

六　結構

本書段落十分分明。在緒論（一1—6），即有三大分段：異象（一7—六15），信息有關禁食的禮儀（七1--八33），末後的豫言有兩段（9—11章以及12—14章）。從呼籲悔改的前言，至最後萬民都來敬拜耶和華，作爲結語。這與舊約的但以理書及新約的啟示錄的內容十分相似。大多學者認爲本書各部都不一致，似各有背景與場合，不一而足。自第一至八章，大多認爲是先知撒迦利亞

[8] G. E. Ladd, "Why not Prophetic-Apocalyptic?" *Journal of Biblical Literature,* lxxvii, 1957, 192ff.

的豫言，但問題在於第九至十四章。

關於第九至十四章的結構，有人認爲全在所謂交叉的形式（Chiastic Pattern）。在表面來看，事件似乎頗爲混亂，次序不整齊。主題又突然間改變，甚有研究之價值。[1] 交叉的形式，是以甲乙乙甲，構成一個弧形，這在形式與內容上使讀者可以尋味，秀美至極。茲從撒迦利亞書前半部之若干經節，可作例證說明。

第二章二至四節與第四章二至六節，描述錫安山爲全地之中心，聖殿是神管理的中樞。所以這兩段是列爲「甲」。從第二章七節起，描述耶路撒冷實際的頹勢，人民驕妄迷信以及崇尚物質，必因耶和華的威嚴而懼怕。從第三章一節至第四章一節，都成爲「乙」的部分，最後回復到以色列原有的榮耀。所以可有這交叉的形式：甲、乙、乙、甲

甲、第二章二至四節
　乙、第二章五節起
　乙、第三章一節至第四章一節
甲、第四章二至六節

另可從先知何西阿書（五3—5）採取交叉形式的敍述：

以法蓮爲我所知，以色列不能向我隱瞞(甲)
　以法蓮哪！現在你們行淫了，以色列被玷汚了(乙)
　他們所行的使他們不能歸向神，　(乙)
因有淫心在他們裏面，他們也不認識耶和華(甲)

[1] P. Lamarche, *Zacharie IX–XIV, Structure Literaitre et Messianisme,* 1961.

本書第九至十四章，似有極明顯的交叉形式：

甲　鄰邦的審判與救恩（九：1—8）
　乙　大君之蒞臨與素描（九：9—10）
　　丙　以色列的戰爭與和平（九：11—十：1）
　　　丁　敬奉偶像與審判（十：2，3a）
　　　丁₁　偶像與假先知（十三：2—6）
　　丙₁　以色列的戰爭與和平（十：3b—十一：3）
　　丙₂　以色列的戰爭與和平（十二：1—9）
　　丙₃　以色列的戰爭與和平（十四：1—15）
　乙₁　牧人見棄（十一：4—17）
　乙₂　被刺的爲神的代表（十二：10—十三：1）
　乙₃　牧人被刺人民經過試驗歸向神（十三：7—9）
甲₁　萬邦的審判與救恩（十四：16—21）

這交叉形式自甲移轉至乙與丙，然後再回到甲₁，這樣形成一個非常完美的圖畫或一切活躍的方向，完成他的一套完整的途徑，更是父神的計劃（參閱P. Lamarche, *op. cit.*, 112–113）。

以上用交叉形式來分析本書的結構，有人會提出質詢，尤其是註有「乙」的四段經文。第九章九至十節與第十一章四至十七節，當然不能視爲同一的經文。但是古時確有君王，被視爲牧人，如大衛王與牧者是一體的，或說以牧人來取代王的地位，只是獨特地以艱難的立場，堅持己見，達成愛護人民的目的。事實上，第十二章論大衛王，集中神對他全家的期望，所以第九至十四章應視爲完整的設計。

這種結構有點與以賽亞書第四十至五十五章相似。那裏是以僕人爲主題，然後將主題加以發揮而且進展，又折回重述原有的內容，每次都有新的見解，合成十分完整的論述。撒迦利亞也有異曲同工之巧妙，因爲其中以彌賽亞爲主題，反復論述，到本書的結束，以臻十分完美的巔峯。

本書結構實在非常周密，從歷史的敍述中，不時發出先知靈感的火花。作者以歷史的往事，看歷史整體的發展，有神公義的啟示。他又以戰爭的情況描述耶和華的大能，又以農夫牧人的表象來說明耶和華的恩慈。這就構成啟示文學的畫面。耶路撒冷是耶和華在地上的居所，是本書的要義，這屬靈的首都有最大的苦難，最後也有最大的榮華。當罪惡猖獗到極點的時候，歷史必有最後的結局，神的公義達成至終的目的。[2]

關於交叉的形式，已在上述列表說明，在本書第二部（9章起）固然十分明顯，其實在第一部的八大異象（1—6章）十分規律，大多以「甲乙乙丙丙乙乙甲」的形式。在神學思想以第四、五異象中已達高嶺。同時神的目的逐漸達成，有使者巡查全地。末事論雖不及第二部那麼著重，但救恩的道理卻是並重的。在主前520年的歷史情景似局限了當時歷史的實況。聖殿與聖城的重建，列國的力量必被分散而失落，以及耶和華的公義除罪潔淨。這些都是屢次强調的。神所應許的首領，是將行政官長與宗教人員，結合起來，使祭司有行政管理的能力。這些都是出於神。但是否必需人付受苦的代價，卻並非爲本書著重的。這裏只說神是掌管一切的主。

在第一章一至六節，先知呼籲人們聽受以前先知的信息，在第七章四至十四節及第八章九至十七節再重復，而這些也都是以交叉的形式。第八章二十至廿三節，大家都羣集到耶路撒冷萬軍之耶和華面前敬拜，萬民能與神的選民在一起敬奉神。這也是第十四章十

[2] H. Thielicke, *Theological Ethics*, I, 1968, 439.

六至廿九節的主題。這樣豈不前後貫通，有合一的主題，更說明結構的完整？再看論列國的經文，以耶路撒冷與錫安起首（一14），又回到錫安與耶路撒冷（17節）。這是一個交叉。「手裏强壯」（八9）「手要强壯」（13節），前後一貫。然後第十章十、十一節：「埃及……亞述」，「亞述……埃及」，又一個交叉。在第十四章一至十五節，從一連串的災難（1—6節）說起，最後卻有滿足的喜樂（7—14節）。

可見本書結構最大的特點，是交叉的形式。這是本書作者所用的文體，將主題都連貫起來，說明神公義的報應，以及祂恩惠的神蹟。以相等的對比與明顯的比較來表明，先知當時的情景，也是末後的狀況。兩者的聯絡，在於悔改的必需，審判的必要，憐憫的賡續，最後的彌賽亞達成祂的目的。

七 經文

本書第一章至第八章，如哈該書一般，希伯來經文是保持得相當完整的。但是有些字義的困難，如第二章八節及第五章六節。在第六章六節的起首，似有遺漏之處。第一一章七節又多了一個字「說」。在死海古卷的發現中，只有撒迦利亞書的斷片第一章一至四節，所以只有從一些譯本中研究與評鑑。[1] 其實第一至八章的經文，仍應以希伯來的傳統經文（Massoretic Text）爲準。

撒迦利亞書正如耶利米書一樣，常有這樣的字樣：「耶和華的話臨到我說……」但本書有時是以第三人稱，如第一一章一節及七

[1] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 82. 對經文評鑑有研討的是 E. Lipiński, "Recherches sur Le Livre de Zecharie," *Vetus Testamentum,* 20, 1970, 25–35, A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie,* 1969, L. Ringnell, *Die Nachtgesichte des Sacharja,* 1950.

節，又第七章一、八節，耶和華的話臨到撒迦利亞。有人就認爲這是編者的手筆。[2] 編者在彙集先知的講詞，加以附註，以資說明。又第一章七節「就是細罷特月」。第三章四節使者的吩咐。第五章六節的量器，都有可能是編者加以說明的。其他還有若干的例子，如第一章八節「又有紅馬」，在前半節已提紅馬，此處是否反復？第五章九節：翅膀中有風，第四章十二節再描述金燈臺，都有可能是附加的。第一章十九節的「以色列」，第六章十一節的「約書亞」取代了所羅巴伯。這些也有可能是編者所加以說明的。當然這種說法智者見智，不必有一定的結論。

第九章至十四章的問題比較多。有些詩歌的用字本來就不易解釋。於是在譯本中，就有不同的譯詞。例如第十一章十三節，「窰戶」，在敍利亞文譯本爲「錢庫」，在七十士譯本爲「火爐」，耶柔米（Jerome）譯爲「雕刻」。第十二章十節在各譯本就不同，因爲這節經文不易明白。其實根據評鑑的原則，難解的往往是原來的，易懂的往往是譯本加以解釋的，未必完全忠於原文。[3]

早期譯本的可靠性究竟有多少，這問題不那麼簡單。如果忠實照原文譯出，意義未必十分清楚。如果將各種譯本與希伯來傳統經文對照比較，是有效的方法。[4]

七十士譯本所依據的不是傳統的經文，還要更早期（Pre-Massoretic Hebrew Text），所以許多動詞的方式都不同（如時式數目等），字數也不一樣。與傳統的經文很有差別。因爲在母音的處

[2] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah,* 1912, 84, 85.

[3] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 82, Note 1 "Difficilior Lectio potior," formulated by J. A. Bengel (1687–1753).

[4] T. Jansma, *Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zechariah,* IX–XIV, 1949.

置不同，傳統經文之前是沒有母音點（Vowel Pointing），含義的出入就很不少。在死海古卷中，有撒迦利亞書的希臘文譯詞，與傳統的經文，反比七十士譯本接近。[5] 這眞是十分值得研究，這經文可能是極力從希伯來原文中撮取原意。

敍利亞文譯本原則上雖照希伯來文，卻參考七十士譯本，自然在譯詞上出入很多。拉丁通俗文譯本是四世紀的產物，儘量依照希伯來文，受七十士譯本的影響不多，尤其在撒迦利亞書第九至十四章。

亞蘭文譯本原是口傳的，許多並不直譯的經文與傳統經文必有出入，錯誤甚多，並非原有經文的問題，這也是解經家必需了解的。

近年來，由於考古的發現，對閃系語文的比較研究也大有進展。同時一般學者對希伯來文的知識仍未臻完善，值得推討之處甚多。早期的譯本都很重要，但不能僅照譯本而刪增與修正，這在評鑑上仍有相當繁複的問題。希伯來的傳統經文（Massoretic Text）的價值似乎更加肯定，因爲在研究各種譯本，尤其是七十士譯本，更有肯定傳統經文的可靠性。[6]

在註釋書中，對經文評鑑最詳細的，仍爲聖經評釋（A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, and Zechariah, by H.G. Mitchell, 1912），雖然許多評鑑的仍有問題，無法有最後的結論。

八 教訓

本書在舊約中佔十分重要的地位，有下列幾個主題。

---

[5] D. Barthélémy, *Les Devanciers d'Aquila*, 1963, 170–178 提出的經文有 1:1, 3, 4, 13, 14; 2:2, 7, 16, 17; 3:1, 4–7; 8:19–21, 23; 9:1–4.

[6] D. Winton Thomas, "The Language of the Old Testament," *Record and Revelation* ed. H. W. Robinson, 1938, 401.

(一) 猶太宗教運動

撒迦利亞與哈該同爲復興時代的先知。他們掀起一項宗教運動，就是以後稱爲猶太教（Judaism），他們是創始者。他們同樣著重聖殿的重建，不能與撒瑪利亞人爲友。他們要保持猶大的傳統，有純粹的血緣、文化、宗教，與外邦人是分別的。

重建聖殿的動機，是恢復希伯來宗教的傳統，恢復敬拜的禮儀，保持神選民獨特的身分，是始終如一的敬拜者。當時哈該看到大利烏王就位後政治的動盪，波斯帝國各處有叛亂，他看這是彌賽亞王來臨的徵兆。以色列民族將要得着完全的復興，聖殿必需立即建起，刻不容緩。但是不久，大利烏王就平息了叛亂，以色列的政治獨立的理想也不可能實現了。這無疑帶來很大的失望。於是撒迦利亞再發出復興的信息，認爲彌賽亞的時代雖未來到但必不遠（一13—17）。耶和華興起所羅巴伯與約書亞，將彌賽亞的國度引進至耶路撒冷（三7、8，四14，六13）所以撒迦利亞不比哈該遜色，他仍不遺餘力，極力鼓吹宗教復興，一切都應重建；聖殿之重建最爲重要。

當哈該與撒迦利亞看着重建的聖殿，猶太人在其中敬拜，他們在感恩之餘，充滿了無限的盼望。他們不容撒瑪利亞人，認爲只有猶太人獨特的可享受彌賽亞時代的福樂。猶太宗教運動在一方面排斥異己，另一方面仍信救恩是爲普世的，只是必須透過猶太的選民。

(二) 耶和華的啟示

在本書若干處（四8，七4，八8），說明撒迦利亞仍如被擄之前的先知，感到耶和華直接向他啟示。同時他也體會到與以前先知不同之感受（一4，七7、12）。耶和華是超越的神，與人還是有相當遙遠的距離。神的啟示似需經過中保（參閱賽6章）。在撒迦利亞書中，啟示是以異象的方式。在被擄以前的先知中，除阿摩

司以外，異象比較少。神都是直接向他們啟示。但是撒迦利亞看見異象，是有解釋的天使（一9等，參閱結四十3—4）。這樣的經驗確是十分獨特的，但這正說明被擄之後的先知有如此不同的意識。在本書一至六章特別顯明。在九章以後「異象」不再提說，而是「信息」，但都是以末事的情況，所以本書稱爲舊約中最有末事豫言，最有啟示文學意味，而且最有彌賽亞盼望的信息。神坐在高天之下，繼續向先知啟示與囑咐，爲當代及以後的世代傳話。

(三) 天使以及撒但

耶和華是超越的神，撒迦利亞的異象需要解釋的天使。這是本書十分特出的景象，甚至連但以理書中天使的工作都沒有那麼顯著。[1] 在本書，天使經常出現（一11等），稱爲耶和華的使者，不僅一位，有好幾位，先是以騎馬者的姿態出現（一11），又以工匠出現（二1），還有另一位天使（二3）。在第三章四節，使者還各有使命從事類似祭司的工作。

在每個異象中，天使都向先知說話，只有在第四異象中，稍有不同。他們甚至充當中保，各盡各職，成爲服役的靈。在第四異象中，有天使也有撒但。撒但好似也是天使中一員。他是專爲控告人的，在本書與約伯記一樣。在歷代志上第廿一章一節，撒但又激發大衛起驕妄的心數點軍兵，爲耶和華憎惡。事實上，不是撒但激動他（撒下廿四1），是神激動他。可能神看大衛有犯罪的意向，就任憑他。可見撒但專作破壞的事。所以新約的觀念中，他是墮落的天使，是與屬神的人爲敵。

但是天使與撒但在被擄之後的著作中出現的，說明靈界實際的存在。撒迦利亞書的天使論與撒但的事，對舊約研究是重要的貢獻。

---

[1] H. G. Mitchell, *Haggai, and Zechariah,* 1912, 103.

(四) 彌賽亞的豫言

彌賽亞的時代，在撒迦利亞書比在哈該書更爲明確。所羅巴伯與約書亞都是耶和華的受膏者，即爲彌賽亞（四14）。約書亞是生在新的時代，成爲新社會的宗教領袖，在所羅巴伯王座的右邊。所羅巴伯是彌賽亞君王。所以祭司與君王成爲神所委派的領袖，他們必緊密地合作，謀求以色列社會的福祉（六13）。

有關彌賽亞的時代，撒迦利亞比哈該多提外邦人蒙福（比較該二7及亞八20—23）。撒迦利亞很可能是取自以賽亞下半部的資料（四十二1—7，四十九6等）。猶大將來要居特出的地位。哈該也看出在那時代再沒有污穢在猶大。這一點撒迦利亞書有兩處說明（五1—4、5—11，及三9）。神必除去猶大的罪污。撒迦利亞所强調的新時代，有道德的特性，是哈該書中所付諸缺如的（參閱亞七5—10，八19）。

彌賽亞的豫言是有關國度的復興與建立。本書不再提以色列北國及十個支派。雖然第一章十九節曾提起以色列，只是以神選民的整體，並非著眼於北國。作者仍以耶路撒冷爲中心。彌賽亞必須恢復大衛的王朝，因此所羅巴伯更重要了，因爲他是出身大衛家的。

彌賽亞的國度是有一片昇平的景象，這也是以賽亞書十分强調的；百歲死的仍算孩童（賽六十五20）。這就與撒迦利亞書第八章四、五節相似，將來必有年老的男女坐在耶路撒冷街上，必有男孩女孩玩耍。看第十二節，葡萄樹必結果子，地土必有出產，天也必降甘露。所以這些必變爲猶大家歡喜快樂的日子（19節）

有關彌賽亞的盼望，不是僅爲預言，實在有道德的教訓。這也是撒迦利亞遠勝哈該的原因。他傳耶和華的話，直接了當地說：「你們要轉向我，我就轉向你們。這是萬軍之耶和華說的。」（一3）。他要以色列人切實離棄列祖的惡道惡行。在異象中，他看見

罪惡的權勢終必除滅（第二異象：一18—21），終必離去（第六、七異象：5章），神必廣行赦免與加力（第四、五異象：3、4章）。

這也是耶和華教導列祖的，要按至理判斷，各人以慈愛憐憫弟兄，不可欺壓寡婦、孤兒、寄居的和貧窮人，誰都不可心裏謀害弟兄（七9、10），他是强調忠信、公正與誠實。在第八章十九節：你們要喜愛誠實與和平。這樣正好在第三章十節豫言彌賽亞時代，他們大家都在平安中，各人請鄰舍坐在葡萄樹和無花果樹下（三10）。

歸納言之，彌賽亞的豫言，以聖殿爲中心，有敬拜，也必需有德行。耶和華的公義必然彰顯，罰惡賞善。神有道德的權柄，統管普世。

耶路撒冷與神國的關係，成爲一條線，貫通全書。神來到耶路撒冷，住在聖殿，是表明祂是在聖民中間，他們是祂所揀選的。當全地都服在神公義的審判之下，耶路撒冷必屹立。

聖殿表徵神的國，在那裏有主的座位，一切敬拜的禮儀都是說明並宣告這彌賽亞的國度，一同慶祝與歡樂守節（二11，六15，八20—23，十四16—19）。

彌賽亞的國度，由神的靈來促成（四3，六8），一切仇敵必敗退，且有災難臨到他們（十二4，十四12、13、15），眞正的勝利與平安才來到。

耶和華的日子必導入彌賽亞的時代。那日是大日，好似每年的住棚節，都是承認主是全地的王，且盼待那榮耀的新時代即能來到。許多牧人（首領），原爲阻礙國度的，都必除滅。神自己要牧養羣羊（11章）。

那日，有救恩的泉源，除去一切罪汚，除滅一切迷信，子民經過煉淨，就求告主名（13章），萬民都來敬拜（14章）。

（彌賽亞預言之釋義）

在基督教的紀元開始，撒迦利亞書若干經節，就有彌賽亞的釋義，指向主耶穌基督。在祂被賣的那一夜，主帶着門徒到客西馬尼園，對他們說：「你們都要跌倒了，因爲經上記著說：『我要擊打牧人，羊就分散了。』（亞十三7；可十四27）。主耶穌以自己爲被擊打的牧人，是教會的解經家所一致公認的。[2] 早期教會可能從舊約若干經文中撮取特殊的要義，其中包括撒迦利亞書，就影響新約的作者。撒迦利亞書第九章九節，在馬太福音第廿一章五節及約翰福音第十二章十五節引用。撒迦利亞書第十一章十三節，在馬太福音第廿七章九節引用。撒迦利亞書第十二章三節，在路加福音第廿一章廿四節引用。撒迦利亞書第十二章十節，在約翰福音第十九章卅七節及啟示錄第一章七節引用。撒迦利亞書第十三章七節；在馬可福音第十四章廿七節引用。其他還有類似引用之處，在帖撒羅尼迦前書第三章十三節；引用撒迦利亞書第十四章五節。約翰福音第七章卅八節，引用撒迦利亞書第十四章八節。約翰福音第二章十六節，引用撒迦利亞書第十四章廿一節。在新約中還有其他經節，可能受撒迦利亞書之影響，並以彌賽亞預言來解釋。[3]

撒迦利亞書的彌賽亞預言，不僅爲新約作者所解釋，而且也在早期教父的著作中論述。耶柔米（Jerome, 331 — 419）著作「五小先知註釋」（亞、瑪、何、珥及摩），寫作日期爲406年，撒迦利亞書銓釋十分詳盡，共有三册，引用他人著作甚多，有俄立根等（Origen, Hippolytus, Didymus of Alexandria. and Appollinarius）其中狄抵魔（Didymus）五册的撒迦利亞書註釋，於1941年在埃及的都拉

---

[2] F. F. Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes*, 1968, 104.

[3] C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1953, 64—67.

（ Tavra, Egypt ）發現。[4] 耶柔米的著作，每節經文，先將希伯來文譯出，作歷史的釋義。又將七十士譯本的希臘文譯出，作屬靈的解經。他對撒迦利亞書多作寓意的解法。例如撒迦利亞書一章八節騎紅馬的，作爲基督道成肉身。第一章十八節四角解釋爲哀、樂、怕、望四種情緒。[5]

有人即使以歷史與文法來解釋，仍不免以屬靈的解法，多用靈意。如騎馬者是人，又是耶和華的使者，認爲耶穌道成肉身，原爲神的兒子。[6]

另一方面，有些解經家否認撒迦利亞書有關彌賽亞豫言。他們認爲這位將來的君王，只是指着先知當代的歷史人物。撒迦利亞隨着哈該的見解，承認所羅巴伯是恢復大衛王朝的彌賽亞。[7] 但也有人認爲，撒迦利亞雖認所羅巴伯爲彌賽亞，只指他是聖殿的重建者，沒有甚麼政治與軍事的意義。眞正彌賽亞應指將來。[8] 在解釋第九至十四章務要謹愼，免得過分强解。例如第九章九節起不可單獨處理，看上下文，涵義並不十分明確。第十章四節的房角石、釘子和爭戰的弓，指將來的掌權者，作者的用意也不很清楚（註九）。我們確有危險，過分解釋，可能會偏差。例如在第十三章六節：兩臂中間的傷，多人解釋爲主耶穌手上釘痕的傷。[9]

近年來，解經的學者又重新注意舊約中彌賽亞豫言，尤其注意

[4] J. N. D. Kelly, *Jerome : His Life, Writings and Controversies*, 1975, 292. L. Doutreleaus, *Didyme L'Aengle sur Zacharie*, 3, vols. 1962.

[5] Kelly, *op. cit.*, 291–94.

[6] A. C. Gaebelein, *Studies in Zechariah*, 1905, 10–11.

[7] H. G. Mitchell, *op. cit.*, 104.

[8] Rex Mason, "The Relation of Zech, 9–14 to proto Zechariah," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft*, 88 (1976) 227–239.

[9] F. F. Bruce, *New Testament Development*, 1968, 114.

新約作者及死海古卷引用的原則。陶德（ C.H. Dodd ）特別選出十五段經文，爲舊約重要的經文，也爲新約早期教會應用，成爲神學的基礎。這些經文不是在新約引用時才有意義，在舊約本身的涵義就十分重要。[10]陶德只能注意舊約經文本身。以後的學者更進一步看見這些經文有代表性，又可從死海古卷來比較，取其中心的要義。[11]

近年，北歐的經學者，注重禮儀的解釋，不僅這樣解釋詩篇，也有舊約的其他經文，包括撒迦利亞書第九章九至十節。[12]以色列在新年守節，重申聖約，認君王爲耶和華的受膏者，宣告爲神的兒子，從此可以看見神治理萬民的權威。這是彌賽亞的豫言，以敬拜的禮儀來解釋。先知的信息，以禮儀的言語傳出，也無不可。[13]

其他不同的解釋，有的著重撒迦利亞書體裁表達的思想。本書多用交叉的形式，證明九至十四章是合一的，有一貫的眞理，這是作者表達被擄以後彌賽亞盼望的觀念，十分類似以賽亞書下半部的「僕人之詩」。[14]所羅巴伯這位歷史人物，確影響作者對彌賽亞的觀念。他是將來的君王（九9—10），他是好牧人，卻被人們所棄絕（十一4—17）。他是耶和華的代表，被刺（十二10—十三

[10] C. H. Dodd, *op. cit.*, 引用 Rendel Harris, *Testimonies*, 1916, 1920, 又 D. M. Smith, Jr. "The Use of the Old Testament in the New and Other Essays," *Festschrift for W. F. Stinespring*, ed. J. M. Efird, 1972, 28–29.

[11] F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, 1959.

[12] Helmer Ringgren, *The Messiah in the Old Testment*, 1956.

[13] F. F. Bruee, *New Testament Development*, 102.

[14] P. Lamarche, *Zacharie, IX–XIV*, 1961, W. Harrelson, "Review of Zacharie IX–XIV by Paul Lamarche," *Journal of Biblical Literature*, 82 (1963) 116.

1），成爲被擊打的牧人。可見彌賽亞必須是歷史人物，在末時顯現。

從本書第九至十四章，可有七段經文說明這位牧人君王。第十三章七至九節，牧人被擊打，羊就分散。第九章十六節，羊羣蒙拯救，他們卻不感恩。第九章九、十節，看哪你的王。第十四章四節，耶和華的日子。第十一章十二節，三十塊銀子的代價。第十二章十節，他是那被扎的。第十四章二十一節，不義者從聖殿被趕逐。[15]

在死海古卷中，彌賽亞的盼望是在於時代，不是君王。在撒迦利亞書中，强調那日子來到，連外邦人都可參予敬拜，與選民相同。但是在死海古卷中，對外邦人可參予敬拜的事，仍無法想像。當然只有在基督教會發展的時候，人們才看出救恩是普世的，不只限於以色列人。

研究舊約經文對新約的意義，實在應該注意三個問題：第一，在當時處境中有無任何歷史的意義？第二，新約怎樣實際應用舊約的經文？第三，怎樣應用現今歷史的環境？耶穌既引用撒迦利亞書，爲闡明祂的使命與工作，證實祂信心的體認。早期教會又以這些經文解釋主耶穌的生平、受死與復活，必有普世可以明瞭的眞理。譬如第九章九節，可以解釋主耶穌騎着驢駒，進耶路撒冷城，是以一位凱旋君王的姿態，卻以謙和的精神，表明神的國有特殊的權威。（這是太六24；可九35，十45的重點）。耶和華的日子在撒迦利亞書第十二、十四章十分强調。有四大要項值得思想：得勝改變敬拜與聖潔；神得勝罪惡，改變世界；萬民敬拜；聖潔成爲普世的實況。

撒迦利亞書第九至十四章，彌賽亞豫言是有關生命之深度與

[15] F. F. Bruce, *New Testament Development*, 18.

高度。主耶穌可取之爲祂使命的描述。這不僅可以成爲普世的眞理，也可以應用在個人屬靈的知識，對聖經信息，有完整的認識。[16]

九 內容

本書內容，可用兩種文學類型來包括，異象與信息。在本書開端有前言之後，就有這兩大類型的進展。

(一) 前言

前言僅爲六節經文（一1—6），說明本書的日期與先知信息的重點。以色列在他們民族信仰的歷史中是失敗的，因爲他們拒絕早期先知的勸告與警語。在以前的世代，人們已經歷受神審判的公義。現在不可再重復這樣的錯誤。他們必須悔改，轉向神（Shûv），轉向，是指地理的，他們從被擄之地歸回。這是屬靈的，他們必須轉向神，澈底悔改，向神求告。這也是道德的，他們必須歸正，有信心，也要有信心的行爲，回頭離開惡道，遵守耶和華的言語與律例。

本書實在是希望之言，因爲先知並未一味的指責，卻予他們生命的盼望。耶和華是施恩的主，祂說：你們要轉向我，我就轉向你們。神轉向他們，必施憐憫與恩惠。

最後先知以修辭的問題：「豈不臨到你們列祖麼？」歷史的經驗已經十分明顯，不容他們一再忽略。耶和華是信實的神，祂的眞理與作爲，先知以傳信者的身分，必需將信息傳出。

(二) 異象

前言如將舞臺搭好，在其上，就有戲劇性的異象次第演出。異象不是撒迦利亞所特有的，在他以前的先知也有類似的經歷，記載

[16] H. Cunliffe-Jones, *A Word for Our Time*, 1973, 6, 19, 24.

在先知的著作中（摩七1—9，八1—3；賽6章；耶一11—19；結一1，八2）。在寫作先知之前，也有異象的記載（王上22章）。先知從異象中接取信息，也是確實的經驗。所以「異象」是屬靈的見解，成爲先知信息的另一個用詞，出現在先知書引言的前端（摩一1；賽一1；俄1節），通常稱之爲「默示」。可見撒迦利亞，也有這樣先知的傳統，將異象記下，成爲重要的信息。[1]

異象在開端有日期（一7、8），但在本書其他經文並未註明。第七章一節且說明一切異象似都在一夜之間，可見全部異象都是合一的，有一貫的眞理。

異象是否爲夢境呢？如果是發夢，通常一夜之間，每人有四個至六個夢，算是正常的。百分之七十至八十，夢境都有色彩的。異象與夢境很相像，但不都相同的，值得研究。[2] 在本書，有的異象似在巴比倫，還沒有回到巴勒士坦故土（一8—15，一18—21，二1—5，六1—8）。有的一定是在歸回之後，卻在建造聖殿之前

[1] S. Amsler, "La parole Visionmaire des prophetes," *Vetus Testamentum*, 31, 1981, 359–363, K. Freer, *A Study of Vision Reports in Biblical Literature*, 1975, (Ph. D. Dissertation, Yale University), F. Horst, "Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten," *Evangelische Theologie*, 20, 1960, 193–205, B. Long, "Reports of Visions Among the Prophets," *Journal of Biblical Literature*, 95, 1976, 353–365.

[2] A. Rechtschaffen, P. Verdone, J. Wheaton, "Reports of Mental Activity During Sleep," *Canadian Psychiatric Association Journal*, 8, 1963, 409–414; E. Kahn, William fisber, J. Barmack, "Incidence of Color in Immediately Recalled Dreams," *Science* 137, 1962, 1054–55, C. Padgham, "Colours Experienced in Dreams," *British Journal of Psychology*, 66, 1975, 25–28; A Rechtschaffen, W. Offenkrontz, "Clinical Studies of Sequential Dreams," *Archives of General Psychiatry*, 8, 1963, 497–509.

（四1—6上、10—14，五1—4，五5—11）。[3]

解釋異象，不僅體會神的啟示，也有其歷史的意識。以撒迦利亞書第三章爲例。在那裏記載的第四異象與其他的異象不同，但是這在所有的異象中仍是連貫的，特別有關禮儀的潔淨，確反映當時宗教的情況，在前一異象專論耶路撒冷聖城的建造，此處與建造聖殿仍有密切的關係。這就可以聯想以西結書第四十至四十八章的異象，聖殿與聖城也是相連的。以西結必照實際的情形，再加上理想，繪出理想的聖殿。撒迦利亞也有異曲同工之巧妙。異象使人體會神的啟示是超越人的理想與想像。從第一異象到第四異象都是動態，但第五異象則不同，是靜態的，燈臺與橄欖樹。然後第六、七異象不是在地上，而在半空，飛卷與容器都在高空上，似又是一個新的轉變。

異象中先知所見的，除第五異象外，都有動作，表明神在行動，歷史在進程中。即使是靜態，在第五異象中所有的，仍是表徵着神的同在。這些不同的表象，大多有動作，也有狀況，都有極豐富的涵義，使先知反復思想，領悟之後，就傳講出來。

異象中還有一個特質，是關乎「全地」的（Kol-hā'areṣ）。在八個異象中有六個都與全地有關。第一異象，騎者巡行全地，第二異象的四角指地上萬族。第五異象耶和華的眼目徧察全地。第六異象中飛卷發出行在遍地上的咒詛。第七異象中的量器，是惡人在徧

[3] K. Galling, "Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja," *Studies zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, 1964, 123ff. L. Ringnell, *Die Nachtgeschichte des Sacharja*, 1950, 243, H. May, "A Key to the Interpretation of Zechariah's Visions," *Journal of Biblical Literature*, 57 (1938) 173–184, G. Wallis, "*Die Nachtgesichte des Propheten Sacharja*, Zur idee einer form," *Vetus Testamentum Supplement*, 29, 1978 377–391.

地的狀況。第八異象的景象與第一個相仿，也是徧地的。這些都是普世性的，因爲神是全地的主，祂統管萬有。

所以異象有三大特質，一切的事發生都在過渡的情況中，一切都在行動中，而且都在全地徧處。異象帶來十分重要的神學思想。公義的神必須除去罪孽，人的過失與污穢若不清除，社會的領導能力無法組織起來，復興就無法實現。這也使先知提醒社會中的人們，要復興，重新組織，在於信心的重振。

耶路撒冷當然是異象的中心，但是撒迦利亞書的異象中，神不能局限在聖殿內，耶和華也不只在聖城居住。祂自己要成爲火牆，圍繞整個的城，有了「火牆」，就不再需要人爲建築的城牆了，先知屬靈的視野又擴大了。

聖潔也是異象中特別指示的，耶路撒冷的聖殿在520年仍是一片荒涼，本身已經沾污，又怎可在那裏有潔淨的禮儀？大祭司約書亞必須得着潔淨，整個「祭司的國度」也應潔淨，而大祭司約書亞只是全國的代表而已。新的社會才可承受新的使命，將神的救贖恩典，帶至徧地。這是耶和華在歷史中的計劃，祂必先復興以色列，然後才藉他們施行普世的救恩。

在這復興的信息中，撒迦利亞書的異象必須與以西結書第四十至四十八章互相參照，因爲那裏也是復興的計劃（所謂：Verfassungsentwurf of Ezekiel）。[4] 茲將以西結與撒迦利亞二者比較：

(1)耶和華復興的行動有甚麼範圍？以西結的答案很清楚：耶和

[4] H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezekiel (Kap. 40–48) traditions geschichtlish untersucht*, 1957, W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1969, 977–1249, L. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48*, 1976. C. Mackay, "Zechariah in Relation to Ezekiel 40–48," *Evangelical Quarterly*, 40 (1968) 497–510.

華的靈降在我身上，祂把我帶到以色列地（四十1下）。一切的事只發生在以色列地。樂園的復得也只在以色列地（47章）。撒迦利亞則不然，他認爲神的行動在徧地，是宇宙性的。

(2)新秩序怎樣開始？以西結沒有清楚的說明，可能在於理想的聖殿。撒迦利亞不只在聖殿的重建，而那聖殿不是理想的，而是實際的。況且新的秩序必須由神來發動，再由祂所委派的人們來執行。

(3)新耶路撒冷是怎樣的情況？以西結有十分具體的描述。這城是四方的，各方有四千五百肘（四十八30—35）。每方有三個門，那城有城牆四圍環繞的。

撒迦利亞的觀念卻不同，在他以爲任何量度都不適當，有牆的城也不合宜。耶路撒冷好像沒有城牆的鄉村，因爲人口過多。

(4)耶和華怎樣在復興的聖城？以西結認爲耶和華的榮耀必回來。神對以西結說：「人子阿，這是我寶座之地，是我腳掌所踏之地，我要在這裏住，在以色列人中直到永遠。」（四十三7）。這地無疑是指聖殿。耶和華的榮耀要進入聖殿，這是神同在的場所。

撒迦利亞卻不認爲耶和華只在聖殿中，在第三異象中。耶和華的同在要更加廣大。「我要作耶路撒冷四圍的火城，並要作其中的榮耀。」（二5）。

(5)祭司制度怎樣恢復與更新？以西結認爲撒督人要成爲祭司的領導核心（四十四9起）。他們負責潔淨新的聖殿（四十五18—20）。撒迦利亞不提撒督人或利未人，只以大祭司約書亞爲中心，他在天上的聖會中得着潔淨，代表全國的人民，因爲以色列是祭司的國度。

(6)祭司制度應怎樣組織？以西結似乎注重祭司集團，沒有首領。撒迦利亞也承認有祭司集團（三8），卻集中於大祭司，這樣

的組織有了次序，才可有一定的系統，井然有條。這在異象中不明顯，在信息中十分清楚。

(7)新的社會怎樣管理？以西結似乎不再注意大衛的王朝，所以政治因素不再存在，只有禮儀的因素。以西結書第四十至四十八章並不希冀王位的恢復，只有供職的祭司在禮儀上盡責，由他們領導百姓。

撒迦利亞的理想不同。在第五異象中，有兩棵樹代表兩個受膏者。再看第六章九至十五節，顯然是有兩職，即政治與宗教的領袖，他們的職責如何分配？比重怎樣？都沒有說明，卻需有兩職的領袖。

(8)被擄後社會若有擾亂的秩序應如何處理？以西結認爲新社會不再有甚麼擾亂，「以色列家和他們的君王必不再玷污我的聖名」（四十三7）「他們不可挨近死屍沾染自己。」（四十四25）。「不可」或譯爲「不會」，他過分將以色列復興的社會理想化。

但是撒迦利亞卻比較實際。第六異象（五1—4）飛卷是宣告咒詛，凡在宗教或道德失敗的，仍必受刑罰。以色列社會雖在復興的過程中，仍需潔淨，依舊應受警戒。

歸納言之，撒迦利亞認爲復興的工作決非易事，不能過分理想，仍需面對現實，善自處理。異象中有所指示，也帶出信息，還需要以色列人好自爲之，靠着耶和華的恩典與能力。

(三) 信息

在異象中有信息（Oracles）。在異象後又有信息，彙集在第七、八兩章，在異象中的信息，有不同的解釋及警戒勸勉，有時甚至具哀歌的形式。在異象後的信息語氣不同，從哀嘆轉爲慶祝的歡樂，也有更多積極的勸勉。第九至十四章又有兩大信息，由復興至榮耀。這些有濃厚的啟示文學之意味，而第一至八章是純粹的先知信息。

(1)異象中的信息（一7—六15）

(甲)信息（Oracles）並非在每個異象之中。第二、六、七異象中並無特殊的解釋。有的異象本身即可自行解釋，或者作者以爲沒有解釋的必要，卻構成後世神學上的困難。大體的意義可以明白，細節卻有難解之處。

(乙)在異象中的信息，大多爲解釋或糾正，有時也表明對異象的回應，例如在第一章十四至十七節。在第十三節已經有了耶和華的答覆，祂曾用美善的安慰話。但是先知還想進一步明白，所以有耶和華再說的話。

第四異象有關祭司得着潔淨的事。然後有先知的話在第三章六至十節。在第三章六、七、九節有一段。第八節有關「苗裔」的身分，將祭司與大衛王朝相連起來。

第四章的異象中加插兩段的信息（四6、7及8—10）。第一段所羅巴伯比約書亞重要。第二段論所羅巴伯爲聖殿的建造者。兩者都爲澄清觀念並集中注意力。所有的異象都著重復興，但各有重點與用意，以信息加以說明。

(丙)信息多爲異象中的回應。第一異象有兩段，第三異象在第二章六至十三節，第四異象也分爲兩段。第五異象，信息在其中（即四6—7、8—10，又四12）。在第八異象，信息在後面（即六10—11、14，又在12—13。）

(丁)在這些信息中似有一個共同之處。異象的中心人物爲祭司，信息的焦點在君王（四6—10，六12—13），同時也注重先知的身分與角色（二9、11，四9，六15）。聖城耶路撒冷成爲祝福之地，也是信息特別注重的（一14—16，二8、14）。

(戊)異象與信息是連續的因素。例如在最後的異象中有四風，在第二章六節也有「四方」或「四風」（那是第三異象）。異象與信息中的表象，可在其他的先知著作中找到，尤其在以賽亞書。錫

安好像女子（賽四十9），歡樂歌唱（十二6）。沙漠地有湧泉（四十一18、19）。這些都說明撒迦利亞書信息是典型的先知語調，他也必受早期先知的影響。

(2)異象後的信息（7—8章）

第七、八兩章的信息有顯著的不同，可分爲三段：第七章一至十四節，第八章一至十七節以及第八章十八至廿三節。第七章以日期開始，即記載有人來問詢關於禁止的事。第八至十四節的答覆，有典型的被擄前先知的勸導，因爲這裏著重耶和華的審判。

第八章一至十七節一致否定的口氣。耶和華爲錫安心裏極其火熱，祂要住在耶路撒冷。聖城將有多人居住，復興的情形十分榮華，神使在外的人民歸回。在第八節之後又可分爲兩段（9—13節以及14—17節。）情形以前不好，現在一定好轉。在這裏再論蒙福的條件，必須喜愛誠實。以色列人在外地的必歸回（八20—23），在外地的異族人也都來耶路撒冷。一個猶大人要應付十個外邦人，因爲他們要尋求耶和華，需要神選民的幫助。

在這兩章經文，信息比較直接。耶和華在耶路撒冷（八3可參閱二5），關切公平的事（七9—10，八16，可參閱五1—4），注意適當的禮儀（七4—7，八18、19，可參閱三1—5）。在新聖城中的人（八3—8、12、13、23），是應注意敬拜的事。這以耶路撒冷爲主題的，也可在以賽亞書尋見，這是猶大的榮華。

綜觀本書第一至八章，異象是主要的，信息是其次的。第七、八兩章應爲第一至六章的附錄。第一至六章先知是一位異象的先見，觀察與領會。第七至八章，先知才宣告與解釋，正如阿摩司一樣。撒迦利亞與哈該有別，因爲哈該沒有異象只有信息。所以撒迦利亞有異象與信息，他先知的職事似乎更加重要了。

(3)兩大默示信息（9—14章）

第九章開始，不再有歷史的日期，不再有歷史的人物（約書亞，所羅巴伯，大利烏，連先知撒迦利亞的名也付諸闕如）。這裏不再有異象，也沒有解釋的天使。第一至八章是和平的景象，而第九至十四章卻有一片戰爭的情勢。這些都是迥異之處。但是這兩部（1—8章及9—14章）並非沒有相同之處：㈠耶路撒冷錫安的地位（一12—16，二1—13，九8—10，十二1—13，十四1—21）㈡社會得潔淨（三1—9，五1—11，十9，十二10，十三1—2，十四20—21）。㈢萬國都在神的國度之中，治理之下（二11，八20—23，九7、10，十四16—19）。㈣引用以前的先知（九1—8，引用摩一9—10，五27起。十一1—3，引用耶廿五34—38，十四1—4，引用結38—48章）。

第一默示的信息，在第九至十一章，描述耶和華的審判是對以色列人，藉着外邦的權勢。但是這種世界的權勢終必失敗。這是一段審判與救恩的信息（九1—12）。這裏的豫言是對哈得拉地大馬色、哈馬、推羅及非利士的諸國家。神的審判現在不再藉着外邦對待以色列人了。審判必臨到以色列的鄰邦，就是以色列許久的仇敵。神再電新眷顧祂的子民，保護看顧他們（8節）。以色列的救贖是由於救主的來臨，他是有帝王之尊，榮耀卻謙卑地蒞臨，宣告者必大有歡樂。他是彌賽亞，有四大特性：公義（也可譯爲凱旋）、救贖、謙和、以及和平。他是大能者勇士，也是建立和平的君王。

第九章十三至十七節是一則附錄，再激發衆子，攻擊希臘。希臘可說是暴虐者的代表。但是以色列人似乎需要繼續爭戰，耶和華仍是戰士將軍，爲祂的選民取勝。但祂也是牧人，牧養祂的子民，有無限恩慈。

第十章一、二節似是一段簡短的信息，重點在於恩慈的神供給物質與屬靈的恩惠。降雨有豐收；除去迷信，使他們有屬靈的豐富。這兩者是不可或缺的。

第十章三至十二節是另一篇信息，從勝利至完全的復興，是彌賽亞來臨必有的現象。彌賽亞以房角石、釘子及爭戰的弓來表徵，有穩固與堅定，有能力與威武，耶和華是自然的主（１節），是歷史的主（２—12節）。在自然裏，祂廣施恩惠。在歷史中，祂施行救贖。

第十一章不是一篇完整的信息，卻有先知所特有的宣講方式。先是呼召人唱哀歌，爲世上權勢者敗落而舉哀。當然這是帶有譏刺的口吻。第四至十四節以寓意或隱喻的方式，强調羣羊的哀情。甚至彌賽亞被棄絕。神自己只有起而擔當牧人的職責。這樣就重復第九章十六節拯救看顧羣羊的主題。

第十二至十四章最富有啟示文學的意味，甚至有人認爲第九至十一章是描述主耶穌首次降世爲人。第十二至十四章是主再來的信息。啟示信息主要在第十二章一節至十三章六節及第十四章。其中加插一段簡短的信息，仍有啟示文學的意味。

在第一段的信息，是第十二章一至十四節，最後萬世的戰爭仍舊無法避免。但是這在宇宙更新的時代未到之先，萬族再來圍攻聖城，其實他們這次來，不是再爲耶和華所准許的了，所以神立即干豫，使外邦完全敗亡。

神立即賜予施恩叫人懇求的靈澆灌大衛家和耶路撒冷的居民，是首領與百姓，都仰望那被扎的。以色列人因叛逆而喪亡，有極大的悲哀。看來他們的悲哀是眞實的悔改。耶和華仍憐憫他們，使他們蒙受救恩。

第十三章一至六節是眞實的潔淨，有救恩的泉源爲他們開放。他們需從迷信與宗教的虛妄中出來。以色列民族整體的潔淨是必需的。

第十三章七至九節再論潔淨。牧人被擊打，羊羣分散。忠信者仍受逼害與死亡。但是神的公義仍完成應有的工作，那是熬煉的功夫。有餘民經過苦難仍得存留，他們必求告主名，神必應允。於是耶和華重申聖約，施行救恩。且讀聖約的條款：「我要說，這是我的子民。他們也要說，耶和華是我們的神。」

第十四章一至三節敍述最後的勝利，是耶和華的日子，爭戰後有審判。審判在第四節至七節，是彌賽亞來臨，在橄欖山頭。他的顯現必有地震與自然界的變化。他來與一切聖者同來，拯救子民，毀滅敵人萬民，他要作王。

在第八節至十五節，彌賽亞國度永遠堅立，他是絕對的君主。第十六至廿一節耶路撒冷爲普世敬拜耶和華的中心。以色列一切都聖潔，是祭司的國度——神的國度在地上！

詮釋(卷上)

前言（一1—6）

「大利烏王第二年八月，耶和華的話臨到易多的孫子比利家的兒子先知撒迦利亞說：」（一1）

本書的開端，正如其他一般的先知書，有歷史背景爲卷首語。日期爲大利烏王第二年，與哈該書同時（該一1）。在此處大利烏沒有王的稱謂，是中譯本附加的。但在他處（如該一1、15；亞七1）都稱大利烏爲王。「大利烏」除此處之外，還有在哈該書第二章十節。

「大利烏王」一致認爲是Darius Hystaspes，第二年應爲主前520年。哈該的信息是在該年七月及九月，那麼撒迦利亞的，正在這中間，八月。八月（在王上六38）稱爲「布勒月」。八月的那一日，這裏沒有提及。也許是有意的（如在結三8，七8），也有可能「月」是指月朔，因爲這字常指這日子（如在撒下二十5起）。在敍利亞譯本，列出八月初一日。這是否在經文流失呢？在第一章七節，特別提出日子，所以流失的可能是有的。

本書的日期，先是月份，然後是年代。哈該書先列年代，再提月份及日子，可見有不同之處。

「耶和華的話」可說是先知書的必有之方式，强調先知的職

事，而這職事是出於耶和華，這是話語的職事。（同樣的方式也出現在六9，七4，八1、18。）在第一章七節及第七章六、八節有類似的話，似嫌重復。但是如果細察撒迦利亞的背景，可以了解這句重復的語句。「先知哈該」，作者不必强調他的身分，他是先知，無需解釋。但是撒迦利亞卻不然，他是先知撒迦利亞，卻先說明他的出身，從家庭的背景說起：易多的孫子，比利家的兒子。他原爲祭司，但現在又受命爲先知，所以有强調先知職位的必要。先知必有耶和華的話。

家庭的出身，就得參考以斯拉記與尼希米記。以斯拉記有兩處（五1，六14），撒迦利亞是易多的兒子。但是「兒子」通常可作「後裔」，即指孫子，或曾孫。[1] 再參照尼希米記第十二章十六節，易多族有撒迦利亞。撒迦利亞是歸易多族的家系。這裏尼希米記載祭司與利未人的家譜，重點全在於祭司的出身。這些祭司的家系是指被擄在外邦的人們。

「撒迦利亞」其名爲「耶和華必紀念」，主所紀念的，是那些被擄的以色列人，祂繼續地眷顧他們，向他們施恩。這位復興的先知，爲宣告以色列民族復興的信息。復興是神的應許，但是「撒迦利亞」這一名字並非獨特，因爲這似乎是很普通的名字。（可參閱緒論）在歷代志上，就有五個人，具同樣的名字，都在大衛的時代（十五18及廿四35中譯詞爲撒迦利雅，廿六2、11，廿七21都爲撒迦利亞，其他在王下十四29，撒迦利雅是亞瑪謝的兒子。十八2提及希西家王是撒迦利雅的外孫。）在以賽亞書（八2）的撒迦利亞是祭司，是耶比利家的兒子。耶比利家與比利家二者的名字相似，但前者是在主前第八世紀。所以此處清楚指出撒迦利亞的家庭背景及出身，顯然有明確的用意。他出於祭司的家系，卻蒙受神的呼

[1] W. Rudolph, *Haggai-Sacharja* 1—8/9—14—*Maleachi*, 1976, 76.

召，擔起先知的重任，有耶和華的信息。

「耶和華曾向你們列祖大大發怒。」（２節）

第二節應爲信息的開端，但讀者可以發現，開端是在第三節。耶和華是發言人，「你們」是對象，必指以色列人，在第三節才指明。

「你們列祖」，似乎是純然客觀的，不若先知以賽亞那麼直接說出，耶和華曾說，「我向我的百姓發怒。」（賽四十七６）但是此處先知撒迦利亞是在回顧歷史的往事，耶和華曾用靈藉從前的先知教導列祖，只是他們不肯聽從，故此萬軍之耶和華大發烈怒（參閱亞七11、12）。這是與被擄時期的先知十分相似。耶利米說：「自從你們列祖出埃及地的那日，直到今日，我差遣我的僕人衆先知，到你們那裏去，每日從早起來，差遣他們。你們卻不聽從不側耳而聽，竟硬着頸項行惡，比你們列祖更甚。」（七25、26）。以西結書第二十章也有類似的指責：「你當使他們知道他們列祖那些可憎的事。」（４節）「主耶和華如此說，你們的列祖在得罪我的事上褻瀆我。」（27節）。

此處撒迦利亞提起列祖，似有雙重的目的。一方面他爲分析以色列的歷史命運，看到耶和華公義的審判。另一方面，他要當代的人們有前車之鑑，應當警覺，不可再犯同樣嚴重的錯誤。以往以色列人的列祖曾拒絕先知的信息，現在他們就不可再輕忽先知的警語。

在第五節，作者似再補充本節的涵義：「你們的列祖在那裏呢？那些先知能永遠存活麼？」可見這兩句修辭的問語（Rhetorical Questation）列祖早已逝去，先知也已過去。但是耶和華是永活的主，祂的公義並未消失，祂公義的信息要後世的先知繼續傳出，繼往開來，爲當代的見證人。

所以第二節至少說明三點：㈠耶和華與以色列人的關係；㈡先

前的世代與現今的當代是賡續的；㈢當代的以色列應向耶和華的責任，雖然神並不永遠懷怒。

「所以你要對以色列人說：萬軍之耶和華如此說：你們要轉向我，我就轉向你們。這是萬軍之耶和華說的。」（３節）

現在先知受命對以色列人講述信息，他必須「說」，因爲耶和華已經發聲說話了。「說」字多次出現（４、14、17，七７），可譯爲「宣告」（如14節之中譯詞）。

「耶和華如此說」是先知的常用語，强調先知發言的權威，是出於耶和華，必有能力，使聽者不可輕忽，必須十分虔恭，嚴謹地聽受。

「你們要轉向我……」這是命令詞，類似的話也在以賽亞書（四十四22）：「你當歸向我。」神必施行救贖。「轉向」或「歸向」都是指悔改。以色列人必須在爲罪的憂苦尋求神。約珥書第二章十二節說：歸向耶和華你們的神，因爲祂有恩典，有憐憫，不輕易發怒，有豐盛的慈愛，並且後悔，不降所說的災。」神後悔，不是意志的，而是情緒的。祂憂傷，爲以色列的失敗哀痛。祂等着他們轉向，使祂可以轉向他們。

要轉向耶和華，必轉離他們的罪，重新尋求神，在祂面前重新振作，一切都重新作起。事實上，耶和華並不轉向，祂沒有轉動的影兒。轉動的是悔改的以色列人，好似地球轉向太陽，又可恢復光明。

懇求耶和華歸向他們，是以色列人在被擄的困境中的心願。「耶和華阿，求祢使我們被擄的人歸回！」（詩一二六４）「拯救我們的神阿，求祢使我們回轉。」（詩八十五４）神轉向他們，但他們必歸向祂。

轉向耶和華，還不只一個心願，也應有實際的行動。這是早期的先知所著重的：「你們要求善，不要求惡。」（摩五14）「學習

行善，尋求公平。」（賽一17）。神對以色列人有道德的要求（4節，七8—10，八16、17、19）。

「不要效法你們列祖，從前的先知呼叫他們說：萬軍之耶和華如此說，你們要回頭離開你們的惡道惡行。」（4節上）

這仍是歷史的回顧。列祖是在被擄前的以色列人，他們有先知的勸導，只是他們不肯聽從。從前的先知也只指被擄前之先知，如耶利米。最具體可引述的有耶利米書第十八章十一節：「你們各人當回頭離開所行的惡道，改正你們的行動作爲。」「你們各人當回頭離開惡道，和所作的惡。」（廿五5）「我從早起來，差遣我的僕人衆先知去說：你們各人當回頭離開惡道，改正行爲。」（卅五15）所以耶利米一直要以色列人離開回轉，道與行爲是指他們的道德生活的缺欠與偏差。在以西結書也多次勸導以色列悔改：「回頭離開」（十四6，十八30）。在第卅三章十一節有先知大聲疾呼的話：「以色列家阿，你們轉回，轉回吧！離開惡道，何必死亡呢？」這是神藉着先知的呼聲。本書撒迦利亞似乎發出同樣的聲音，籲求以色列人悔改。但是他得着的反應，似與被擄前先知同樣遭受拒絕。

「他們卻不聽，也不順從我。這是耶和華說的。」（4節下）

在被擄前，以色列人就這樣悖逆耶和華。耶利米說：「他們卻說，這是枉然，我們要照自己的計謀去行，各人隨自己頑梗的惡心作事。」（十八12）「然而你們沒有聽從我，竟以手所作的惹我發怒，陷害自己。」（廿五7）「只是你們沒有聽從我，也沒有側耳而聽。」（卅五15）在歷史的記載中，也有類似的評語：「但神仍遣先知到他們那裏，引導他們歸向耶和華，這先知警戒他們，他們卻不肯聽。」（代下廿四19）「耶和華他們列祖的神因爲愛惜自己的民，和祂的居所，從早起來差遣使者去警戒他們。他們卻嬉笑神的使者，藐視祂的言語，譏誚祂的先知，以致耶和華的忿怒向祂的百姓發作，無法可救。」（卅六15—16）這是以色列敗亡的主因，是歷代志的作者感嘆的話。撒迦利亞書又再提「從前的先知所說的話」（七7、12），强調耶和華話語的眞實。

「你們的列祖在那裏呢？那些先知能永遠存活麼？」（5節）

列祖與先知都已逝去了，但神的話語永遠長存，這必是先知所强調的。這原是修辭的問題，並不希冀答案的。但是如果有答復的，那該是說出他們的消逝。列祖在那裏呢？有的被擄而去，有的已經離世了，我們再聽不見他們的聲音。現在只有後世的人來說：「我們列祖犯罪，而今不在了，我們擔當他們的罪孽。」（哀五7）但是先人的罪孽要後世的人來擔當嗎？答案是否定的，但先知所著重的，卻是當代的人，不可效法列祖，不能再重復他們的過失。

這個問題使人聯想以賽亞書：「其實那欺壓者的暴怒在那裏呢？」（五十一13）以色列人因自己的罪而遭外邦的壓迫，而被擄到外邦。問列祖，先問欺壓者的下落，二者都必在耶和華的烈怒中消滅了。這是早期的解經家所持之解釋。[2] 但是看下文，論先知的下落，仍必指先知向列祖所提及的警語，而二者都必過去，神的話才永遠長存。

也有人認爲這裏的先知是指假先知，他們與列祖都一同消失。[3] 這樣說法與下文不符，因爲衆先知是神的僕人，不會包括假先知

---

[2] Hinckley G. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah*, 1912, 所引述的有 Theodore of Mopsarestia, *Quae Supersunt Omniid*, ed. Wegnern (1834), Joh. Drusius, *Commentarius in Prophetas Minores* XII, (1627) Joh, Marck, *Commentarius in duodecim Prophetas Minores*, (1784).

[3] 同上，(Mitchell) 作者提出耶柔米 (Jerome) 的說法。

的。

根據亞蘭文的譯本（Targum），第二個問題似乎是人們所說的。如果問列祖在那裏，他們當然已經離世，但警戒他們的先知能永遠存活麼？不是也一樣會過去。[4]

第二個問題的答案也是否定的。先知與列祖同樣是必死。如果說死亡是罪的刑罰，那不該是先知所遭受的，因爲他們受命於神，爲神的工作勞力，有靈感與新力量，但是他們並非可以永遠存活的。惟有神是永存的，祂的目的也是永遠的。這在下一節就有說明。[5]

「只是我的言語和律例，就是所吩咐我僕人眾先知的，豈不臨到你們列祖麼？」（6節上）

神的言語是永存的，祂的話是在律例之中，藉着先知臨到列祖。此處言語似乎是人格化，如詩篇第一四七篇十五節：「祂發命在地，祂的話頒行最快。」這律例是施行審判的，不再是爲教導人的了，好似本書五章四節的書卷，發行出去，施行審判的事。

「臨到」列祖，是十分嚴重的情形，因爲「臨到」原意爲「擊打」如（詩六十九26）擊打仇敵。列祖果然無法逃脫耶和華的審判。

「他們就回頭，說：萬軍之耶和華定意按我們的行動作為向我們怎樣行，祂已照樣行了。」（6節下）

結果，列祖們在災禍中，眞的看見神話語的眞實。衆先知眞的有力量促使他們悔改。「回頭」、「歸回」、「轉向」都是指悔

[4] A. van Hoonacker, *Les douze petits prophetes* (1908) 爲 Mitchell 所引述，見同上 (H. C. Mitchell), 112.

[5] Rudolph, *Haggai-Sacharja-Maleachi*, 1976, 69; W. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8*, (Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie) 1967, 100.

改，是本書卷首語的鑰字，道出主題（The Key thematic word），是舊約重要的用詞。[6] 他們所以醒悟，是因他們被擊打。他們警覺過來，他們以色列人原是在聖約之下，當他們違約，神怎可當他們爲無罪呢？耶和華立約的神給予他們蒙揀選之福的條件。現在有攻擊的事臨到（何十9；參閱耶四十二16、17），這是聖約中咒詛的條款，用字相同，[7] 正如申命記（廿八15、45）的形式。

列祖的回轉，只是一種心理中的覺醒，體認耶和華的公義，耶和華已經定意實施祂的審判，無可挽回。但是他們的回轉，已經給予後世一種鑑戒，促他們悔改，並使他們懷有希望，知道復興不是不可能的，耶和華必定轉向他們，救恩必成爲事實。

耶和華怎樣轉向他們呢？在第一章十六節：「現今我回到耶路撒冷，仍施憐憫。」八章三節：「我現在回到錫安，要住在耶路撒冷中。」以色列人必從巴比倫歸回應許之地，萬軍之耶和華的山必稱爲聖山。審判是神定意按列祖所行的施行刑罰。救恩也是神所定意要照祂的旨意施行出來，榮耀的復興必成爲事實。

有一論點爲解經家所提出的，是關於本節下的「他們」。「他們」是誰？是「你們的列祖」？還是「你們」這些聽衆？有的版本作「你們」。[8] 你們該從列祖的經驗，明白神定意的作爲，感到耶和華的作爲義哉誠哉。[9]

[6] W. Holladay, *The Root Šûbh in the Old Testament*, 1958, 262–263.

[7] 用字爲 nśg,「擊打」是原有的涵義。

[8] K. Elliger & W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1967, p. 1064 Critical Apparatus.

[9] Peter Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 202–203, (n. 107) Rudolph, *Haggai-Sacharja-Maleachi*, 70; A. Petitzean, *Les Oracles du Proto-Zacharie, Un programme de restauration pour la Communauté juive après L'exile*, 1969, 49.

這一節的語句是否積極的希望，等候復興？還是消極的承認，知道審判是無可避免的？有的解經家將這段經文（包括亞1章），與歷代志下第三十章作對比。[10]二者都著重列祖回頭轉向神。但是歷代志下第三十章，是地域性的涵義。以色列人應回頭歸向耶和華，回到耶路撒冷，守逾越節，並住在那裏。他們是從被擄之地歸回。這也是撒迦利亞書的用意，只是重點不盡相同，而且此處是直接的命令。二者也都是指着歷史的往事，只是歷代志似乎轉爲消極。撒迦利亞是從消極轉爲積極。列祖與先知都必過去，但是神的言語和律例卻是永存的。歷代志的語句經過十分審愼的寫作，而撒迦利亞只是先知直接的言詞，未曾經過修飾。第三節給予勸言之後，第四節加以警戒，然後第五、六節著重先知的話語及其能力。[11]

壹　復興的八大異象（一7—六8）

從第一章七節至第六章十五節，有八大異象。有的十分簡短，有的卻比較詳細。這些異象必是互相關聯的，卻大致可分爲三類。第一至第三異象論被擄歸回的事（一7—二13）。第四、五異象的主題，爲耶和華的受膏者（3—4章）。最後三個異象，論罪惡的所在（五1—六8），再加上一項補充語，專指猶大之首長（六9—15）

（一）第一異象：使者在坐騎（一7—17）

「大利烏第二年十一月，就是細罷特月，二十四日，耶和華的話臨到易多的孫子比利家的兒子撒迦利亞說：」（一7）

此處如同本書的開端，先列日期，是在同一年的十一月，在三

[10] W. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8*, 1967, 111.

[11] David L. Peterson, *Haggai and Zechariah 1–8*, 135–136, n. 18.

個月之後。細罷特月是巴比倫曆法的名稱，九月是基斯流月（七1）。那時當撒迦利亞預言的日期，是大利烏王的朝代，但是波斯仍沿用巴比倫曆法。迦南的曆法卻沒有提說。猶大早失去國家的獨立主權，他們完全在異邦統治之下。但是在這外國的處境之中，以外國語文的影響之下，看見耶和華神的工作，究竟神是在管治普世的權能中。祂是萬國的神，是歷史的主！

那該是初春的時節，相當於二月，仍在雨季，但氣候已經轉暖，可以在戶外活動了。

參照哈該書，聖殿重建的開始，是在六月廿四日（一15），哈該曾在九月廿四日兩次得着神的話（二10、20）。看來「廿四日」必是重要的日子。先隔三個月，神的話臨到他們，處理聖殿與敬拜的事。又隔兩個月，由神再給予異象，使他們看見復興的前景。

「我夜間觀看，見一人騎着紅馬，站在窪地番石榴樹中間。」（8節上）

先知在夜間看見異象，「夜間」有冠詞，可譯爲「今夜」，可能他敍述的時候，指着確定的日期，這是眞實的經驗。他在觀看，必指異象。但是異象只指這個？還包括其他所有的異象呢？這些異象是在夢中看見的呢？還是在清醒時所看見的？他的感受是眞實的嗎？那就不會只是幻覺。到底這些異象是可靠的嗎？在阿摩司的經驗中，耶和華向他指示（七1起）。耶利米是神的問語中留心觀看，並且確實看見那些異象（一11起）。以西結感到耶和華的靈降在他身上，使他看見非常的景象（8章起）。

但是夜間的異象是否十分清楚？還是在矇矓中看見呢？晚間的異象甚至只是日間的幻想，成爲假先知揑造的謊言，所以被擄之前，先知們提出警語，叫人們不可受欺，因爲黑夜是不見異象的（彌三6）。但是被擄後，先知的異象有時是在晚上，撒迦利亞是

一例。但以理也在夜間看見異象，如在夢境，再述說出來（但7章起）。

在異象中，先知看見一個人騎着紅馬，這個人是誰呢？作者沒有交代清楚，可能是指「與我說話的天使」（9節）。第二章一節也有類似的描述，第三章一節直接提說天使。但是天使似乎是站着，站在番石榴樹中間（10節），並不騎在馬上。天使站着，似在耶和華面前待命。

「站在窪地番石榴樹中間，在他身後，又有紅馬、黃馬和白馬。」（8節下）

這似乎是從事戰爭的馬隊（參閱撒下一6；王上二十20；耶五十42），但是這裏沒有動作，只有靜態，所以重點是在那地點景色的描述。

這是在窪地，可能指汲淪谷，在欣嫩谷毗鄰。也可能指城內的低窪地帶。另一個可能性是王園（王下廿五4），在王的花園，可栽植這類番石榴樹。七十士希臘文譯詞爲陰處，即在嵐影之下，必有高山之處。七十士譯本將「番石榴樹」譯爲「山嵐」（hóreōn）此處先知是否指實際的場合，或只是異象中的情景。有人將這窪地作爲洋海的深闊，指多水之處，植物叢生，爲迦南神話中的樂園，爲神明的住處，[1] 可能不是此節經文的解釋。但是低窪地帶必潮濕甚至有水澤，便於植物的滋長。有水泉，可栽種許多樹木（賽四十一18、19）。

「番石榴樹中間」，不僅是幾棵樹，可能有一個小樹叢，高度僅八呎之下，樹葉常青，開小白花，芬芳撲鼻，爲希伯來人十分喜愛的野生植物，是他們期待的彌賽亞時代豐茂的果木(參閱賽四十一

[1] R. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, 1972, 48.

19及五十五13）。番石榴樹葉與棕樹枝，都可採下作搭住棚節的帳棚之用（參閱尼八15）。在利未記第廿三章四十節，以色列人摘柳枝搭棚，爲保留番石榴樹與橄欖樹。但巴勒士坦遍處都有這類樹木，在山坡及河邊，十分衆多，而且茂繁。番石榴樹長於低地，似象徵以色列民族的地位雖然低下，卻有馨香的見證。

這裏的馬匹有三種顏色，究竟有甚麼涵義？通常馬有五種顏色：黑、白之外，還有栗色、棕色與深紅。在第六章有四種顏色，這裏有三種。在波斯，白馬爲拖曳宗教禮儀之物件，有聖潔的涵義。在聖經中白色指勝利，紅色指戰爭流血，黃色指紅白之間的混合。

還有若干不同的解釋。有人以爲三種顏色，是日出之色彩，撒迦利亞爲祭司（尼十二4），每日必在日出之前獻早祭，常看天空在日出之前有密雲，形狀如馬匹再加上各樣的顏色。又因番石榴樹在聖殿之東側，可以構成這幅異象的畫面。每日在日出時導入嶄新的日子，救恩與勝利是以色列民族歷史的黎明，又有番石榴常春的青綠，是生命滋長的象徵。[2]

有人解釋這三個顏色，表徵宇宙的三種領域：天、地與海，但是海的顏色不是紅、黃、白，所以難免牽强。[3]

有人採取阿拉伯格言的說法：白色爲福分，黃色爲敏捷，紅色爲恆久。這些象徵似乎與此處的涵義無甚關聯。[4]

[2] J. Rothstein, *Juden und Samaritaner, Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum, Eine Kritische Studie zum Buche Haggai und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilichen Jahrhundert*, 1908.

[3] M. Bič, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1964, H. Gese, "Anfang und Ende der Apokalyptik dargestellt am Sacharja buch, *Zeitschrift für Theologie und Kirch*, 70 (1973) 20–49.

[4] M. Ensminger, *Horse and Horsemanship*, 1977, 100.

更有人認爲馬的顏色表明三個不同的地區：東北有巴比倫亞述波斯；西南有埃及與沙漠地帶；居中爲巴勒士坦，即亞洲、歐洲與非洲，仍不足說明此處的信息，雖然在第十一節有「徧地」與「全地」。[5]

看來這些或以寓意或以表徵的解釋，都並不十分貼切。可能將馬的顏色描寫出來，著重這些是眞正的馬，不是一種想像。馬既是與戰爭相連，有流血的爭戰，也有爭戰之後的安寧，或有勝利短暫的情景，或在戰爭與和平之間的狀態（黃色），正是當時世界的局勢，這是「全地」普遍的現象。

騎馬的只有一人嗎？他身後有其他的馬，可能也有騎者，仍有備戰的用意。

「我對與我說話的天使說：主阿，這是甚麼意思？他說；我要指示你這是甚麼意思。」（9節）

先知雖然不明白他所看見的異象，在被擄以後，先知似乎不能直接領受神的信息，他們需要有天使解釋，說明眞實的涵義（參閱但八10）。在以西結書中，解釋的先知似乎是很熟悉的（參閱八3起，四十3起）。在本書，解釋的使者必負十分重大的責任（一19，二3，四1、4、5，五5、10，六4、5。）天使明確地說：我要指示你這是甚麼意思。沒有他的解釋，異象的信息並不清楚。

當先知稱呼他「主阿」，只是尊稱而已。

「那站在番石榴樹中間的人說：這是奉耶和華差遣，在徧地走來走去的。」（10節）

那站在那裏的，就是騎着紅馬的，是否就指這天使呢？這是奉差遣的，不只是一個，而是幾個。這些騎不同馬匹的，是奉耶和華

[5] H. Gese, "Anfang und Ende Apokalyptik,"34–35.

差遣，他們受命來從事巡邏的工作，細察地上的實況。「在徧地走來走去」是神使者的工作，撒但自承是其中的一個（伯一6，二1、2）。這些使者是被稱爲「神的衆子」，在耶和華面前侍立，是天上的聖會。（在王上22章及賽6章也有描述。）但是本處（10節），似乎不是天上的聖會，而是天使在地上的工作。

經學家以爲巡邏者既騎不同顏色的馬，可能有不同的使命與任務。[6] 在巡行時有的也許執行爭戰與滅命的事，[7] 但是他們在巡行全地再行報告之外，似乎並不附帶其他任務。也許他們走向不同的地域，方向不同，東、南與北，因爲西邊是海，不包括在內。第六章甚至說明方向。這就是在解釋馬的顏色，有人作這樣的說法，不無理由，雖然仍有商榷的必要。

「那些騎馬的，對站在番石榴樹中間耶和華的使者說，我們已在徧地走來走去，見全地都安息平靜。」（11節）

使者顯然是在領導的地位，向那些騎士索取報告。這天使或是只站在番石榴樹中間的那位，或是騎着紅馬，卻站在那裏，沒有行動。在他身後還有三種顏色不同的坐騎，他們有巡行的動作，回來報告。

現在他們的報告，見全地都安息平靜，如那窪地一樣。「安息平靜」原來只一個字，指沒有戰爭與任何軍事行動。沒有戰事，就有平安（參閱士十八7「安居無慮」）。這與戰爭是相反詞，安靜、平安的涵義（參閱結十六42，卅八11；賽六十二1；耶四十七6—7）。耶和華是戰士，祂必不靜默息聲（賽六十二1，在耶四十七

[6] Benjamin Blayney, *A New Translation of the Prophecies of Zechariah*, 1797; A. Köhler, *Die Nachexilischen Propheten* (1860–65); C. F. Keil, *Biblischer Commentar über die Zwölf Kleinen Propheten*, (1873).

[7] Köhler, *Die Nachexilischen Propheten*, (1860–65).

6—7）刀劍入鞘，才安靖不動。現在先知撒迦利亞聽見的，是全地不在戰事的狀態。

從這一異象，來分析當時的歷史實況，就會提出下面的問題。那時波斯帝國已將所有的敵人都制勝克服，所以就有了和平嗎？以色列人在巴比倫權下想爭取自由，現在早已得到古列王的准許，得以歸回故土，是否從此可得安寧？但是在第十二節仍提被擄的事，可見安寧固然是以色列人所願望的，但是實際並未達到。這樣說來，外邦只是在粉飾太平，其實全地並不平靜。

「於是耶和華的使者說：萬軍之耶和華阿，祢惱恨耶路撒冷和猶大的城邑，已經七十年。祢不施憐憫要到幾時呢？」（12節）

這裏天使哀嘆的話，說明地上並無眞實的平安。他看到這樣現象，感到失望，他是爲以色列人發出哀求。「到幾時呢？」是個人哀歌或團體哀歌的語調（可參閱詩七十九5，八十5，九十13是團體性的，六4，十三3是個人的性質），這常在聖殿中敬拜時的禱語，所以這也成爲祭司的用語。詩篇第七十九篇八節：「求祢不要紀念我們先祖的罪孽，向我們追討，願祢的慈悲快迎着我們，因爲我們落到極卑微的地步。」這正是說明撒迦利亞當時的情形。

「要到幾時呢？」既是哀歌的修辭，那並不需要得着答案。事實上這裏已經指出確定的期限，「已經七十年」。如果準確的計算，自586年敗亡，至今520年。尚不到七十年，但這已近乎約略的整數。神怎麼還不施行憐憫呢？憐憫是咒詛的相反詞，神的咒詛應該止息了。猶大的敗亡雖在586年，但巴比倫實際準備攻取，是在三、四年前，他們先圍困耶路撒冷城，所以他們這七十年五月，七月禁食，是爲紀念神公義的審判（七4、5）。在耶利米書「耶和華如此說，巴比倫所定的七十年滿了之後，我要眷顧你們……」

（廿九10）

但是耶利米的七十年，重點在巴比倫强權的期限，因爲新巴比倫是在主前612年興起，至539年敗亡，約七十年。撒迦利亞的七十年，是指猶大受辱被擄。先知似乎說七十年是一個整數，如果再無轉機，要等到幾時呢？這是天使的話所表露的焦慮。

本節除了時間之外，是在於空間，那是耶路撒冷和猶大的城邑。可見這裏所關切的，不只是聖殿被毀未曾重建，更是整個城市及鄰近的地區，甚至囊括猶大全地。猶大的城邑是重要的，那是堅固城（耶五17），擾亂從北方出來，要使猶大城邑變爲荒涼（耶十22）。但是城邑的復興是必然的，「你要極力揚聲，揚聲不要懼怕，對猶大的城邑說：看哪，你們的神！」這是向耶路撒冷所報的好信息（賽四十9，參閱六十一4）。本書第七章七節說：「耶路撒冷和四圍的城邑有居民，正興盛，南地高原有人居住的時候……」耶路撒冷將來必有代表性的人們住在其內，首領們該都住在那裏（尼十一1—3）。

這樣看來，耶和華惱怒不會長久，七十年過去了，神的憐憫必將來到。

「耶和華就用美善的安慰話，回答那與我說話的天使。」（13節）

耶和華就用好話來安慰天使，但是這並非在異象可以看見的，是否他能聽見神的話語呢？也許是天使向他解說一番，但他眞正體驗的，是以下的異象，有畫面、有動作、有進展，給予他具體的解釋，使他能全然明白。

美善的話也可譯作憐恤的話，天使求神的憐憫，神就給予憐恤。這也是歡悅的話，有鼓舞的作用。但是這些話主要的目的在於安慰。「你們要安慰，安慰我的百姓，要對耶路撒冷說安慰的話。」（賽四十1、2）

「與我說話的天使對我說：你要宣告說：萬軍之耶和華如此說，我為耶路撒冷、為錫安心裏極其火熱。」（14節）

現在天使不僅向先知解釋，而且命令他：你要宣告。宣告就是第四節的呼叫。這是先知的職責，應揚聲宣講神的信息。在以賽亞書第四十章，錫安好似一位先知，受命喊叫，喊叫甚麼呢？揚聲甚麼？「看哪，你們的神！」（6、9節）主耶和華是大能的戰士，爲祂的子民復仇。祂對待他們，如牧人牧養自己的羊羣，那失落在異邦的，好似迷失在曠野，要將他們帶回，抱在懷中，慢慢引導，使他們可以歸回故土。

耶和華爲耶路撒冷爲錫安心裏極其火熱。這樣的話在被擄前的希伯來先知文學中並不常見。在本書第八章二節曾經重復，約珥書（二18）說耶和華的熱心是在於憐恤。以西結書（卅九25）說，耶和華爲祂的聖名發熱心。耶和華的熱心有時譯作「妒嫉」，眞實的涵義是忌邪與嫉惡，因爲這是神的公義，正面是憐憫與救恩，反面是忿怒與刑罰。[8]

耶和華向錫安施憐憫，使歸回的人們有物質的供應，倉裏有穀種，葡萄樹、無花果樹、石榴樹、橄欖樹，都要結果（該二19）。

「我甚惱怒那安逸的列國，因我從前稍微惱怒我民，他們就加害過分。」（15節）

耶和華的熱心，向耶路撒冷施憐憫，對外邦卻表明祂的惱怒。以前以色列人犯罪，違背神，神必須施以刑罰，加以管教，甚至藉列國外邦的手，來對付祂的子民，因爲審判要從神的家起首。但是列國的行動太過分，他們因此狂妄，迷信武力，肆意加害，盡侵略

[8] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 101–103; A. Petitjean, *Les Oraeles du Proto-Zacharie*, 1969, 79–81.

與壓迫的能事。這樣怎可見容於公義的神？「迦勒底的閨女阿，你要默然靜坐，進入暗中，因爲你不再稱爲列國的主母。我向我的百姓發怒，使我的產業被褻瀆，將他們交在你手中，你毫不憐憫他們，把極重的軛加在老年人身上。你自己說，我必永爲主母，所以你不將這事放在心上，也不思想這事的結局。」（賽四十七5—7）他們的結局是帝國的傾倒敗亡。耶和華對以色列卻不同：「我離棄你不過片時，卻要施大恩將你收回。我的怒氣漲溢，頃刻之間向你掩面，卻要以永遠的慈愛憐恤你，這是耶和華你的救贖主說的。」（賽五十四7、8）

列國怎可在安逸中？他們以勝利者自居，使以色列服在他們的强權下，窮兵黷武，對弱小民族加害，他們粉飾太平，但是他們的安逸只是短暫的。

「所以耶和華如此說，現今我回到耶路撒冷仍施憐憫。我的殿必重建在其中，準繩必拉在耶路撒冷之上。這是萬軍之耶和華說的。」（16節）

先知再作嚴正的宣告，用這方式作爲聲明：耶和華如此說。有三大要項依次列出。第一，耶和華要轉回，祂要祂的百姓轉回，祂就歸向他們（3節）。在以賽亞書有十分生動的描述，耶和華回到錫安，有凱旋的行列，行經曠野的道途（賽四十1起，四十五20起）。耶和華的歸回，是表明祂仍繼續施恩，仍施憐憫。

第二，「我的殿必重建在其中。」聖殿重建，是哈該主要的信息，撒迦利亞既是同時代的先知，也必以此爲重點。聖城的恢復，從聖殿重建做起。

第三是重建耶路撒冷城，準繩拉起來，爲重建的最初步驟，先作量度，再可建築，準繩在聖經中有兩種相反的涵義：建設性的與破壞性的兩樣可能。「耶和華定意拆毀錫安的城牆，祂拉了準繩，

不將手收回，定要毀滅，祂使外邦和城牆都悲哀，一同衰敗。」（哀二8）以賽亞書（卅四11）有更象徵的涵義：「耶和華必將空虛的準繩，混沌的線鉈拉在其上。」但是準繩有其正面的涵義，「木匠拉線，用筆畫出樣子是準備大興土木了。」（賽四十四13）耶利米書（卅一38—39）說的最具體：「耶和華說：日子將到，這城必爲耶和華建造，從哈楠業樓，直到角門。準繩要往外量出，直到迦立山，又轉到歌亞。」這裏的準繩爲建城而用的。在第二章一節再提準繩，實際作建城的大工。雖然在那裏的準繩（Hebel）與此處（qāwh）不同。

「你要再宣告說，萬軍之耶和華如此說：我的城邑必再豐盛發達，耶和華必再安慰錫安、揀選耶路撒冷。」（17節）

這些正可說耶和華美善的安慰話。本節必繼續上節的信息，但也可算爲另一個重點。在第十四節：你要宣告，在本節：你要再宣告，是重疊的，也是連續的。這裏只有應許，不加理由說明，事實上也沒有這樣必要。

第十二節「猶大的城邑」，至本節「我的城邑」。神熱切的關懷更加明顯與深切。

「豐盛發達」原意爲豐滿得流溢出來，好似田野的豐盛一般。約珥書第二章十九節：五穀，新酒與油到處充斥，流出，使他們飽足。第三章十八節：大山滴甜酒，小山流奶子，猶大溪河都有水流。以山野喻爲城邑，無非說明神豐富的供應。

耶和華必再安慰錫安，是以賽亞書第四十章的話。「安慰」一詞在七十士譯本作憐憫，與第十二節的用字相同。

耶和華要揀選耶路撒冷，這是與神揀選大衛家有相同的涵義。神揀選大衛家是在撒母耳記下第七章，但也出現在撒母耳記上第十章廿四節，第六章八節、九節、十節；詩篇第七十八篇七十節。撒迦利亞是唯一的先知，論耶和華揀選耶路撒冷（一17，二12，三

2）。[9] 在列王記上（11章）也强調同樣的恩典：「我因僕人大衛和我在以色列衆支派中所選擇的耶路撒冷城的緣故。」（32、13節）。「向耶和華所選擇的城，與我爲祢名所建造的殿禱告」（王上八44、48）。「耶和華所選擇立祂名的耶路撒冷城。」（十一36）。

所以本節有十分豐富的用詞，神的城邑福分滿溢，神的城有祂的安慰，蒙祂的揀選，不僅說明神的憐憫與恩典，也見證神的施予及作爲。

從第七節至十七節，有天使的哀歎，有耶和華的安慰。兩項信息應該宣告，有應許的宣告，先予理由，再有行動，重建聖殿，重建聖城。第二項是救恩的宣告，特別說明耶和華揀選的恩典。在應許的信息中，耶和華向列國發怒，在救恩的信息中，耶和華向以色列表明憐恤，心裏極其火熱。

(二) 第二異象：四角與四匠（一18—21）

「我舉目觀看，見有四角。」（一18）

第二異象，在希伯來的正典中，列爲第二章。七十士譯本列在第一章末端，可能認爲這是第一異象的賡續。耶和華惱怒列國，第二異象才給予解釋。第一異象不易解釋，因爲內容較爲繁複，有天使哀嘆的話，又有信息作爲耶和華的答覆。但是第二異象並未將第一異象作充分的解釋，既無給予日期，不若第一節、十七節詳述，在敍述方面又嫌簡短。可能這是與第一異象連續的，不必單獨研究。但如仔細思考，仍有它的獨特性。

「我舉目觀看。」不僅在此，也出現在第五章一節及第六章一節。先知所看見的，不像第一異象中有人物、動物與植物，這裏只有一種物件：四角。有幾種不同的解釋值得注意：

---

[9] Petitjean, *Les Oracles du Proto-Zacharie*, 1969, 71.

㈠動物的角，四角應爲兩對[1]

㈡祭壇的四角，爲特出易見的[2]

㈢地面的角形石塊[3]

㈣頭盔的四角[4]

在此處的角，爲政治與軍事的力量（19節），也象徵各國的權力，如摩押的角（耶四十八25），又可指以色列支派的力量，如申命記（卅三17）預言約瑟的命運：「他爲牛羣中頭生的，有威嚴。他的角是野牛的角，用以牴觸萬邦，直到地極。這角是以法蓮的萬萬，瑪拿西的千千。」

「我就問與我說話的天使說：這是甚麼意思？他回答說：這是打散猶大以色列和耶路撒冷的角。」（19節）

角是權力，是表徵國家的力量，政治强盛，軍事力量壯大，足以打散神的子民。這裏四角不僅打散猶大，也打散以色列。如果毀滅以色列的是亞述，毀滅猶大的是巴比倫，但那只有兩個國家，怎可有四個呢？所以經學家集中在巴比倫，因爲亞述也是被巴比倫所征服，巴比倫那時强盛，他的權力已達四方，尼布甲尼撒自稱爲雄居四方的霸王（King of the four quarter）。[5] 希伯來人看數字

[1] R. Good, "Zechariah's Second Night Vision (Zech 2, 1–4)," *Biblica*, 63, 1982, 56–59; F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten Nahum bis Maleachi*, 1964, 222; C. Jeremias, *Nachtgesichte des Sacharja, Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und Zu ihrem Bildmaterial*, 1978, 131.

[2] B. Halpern, "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song," *Catholic Biblical Quarterly*, 40 (1978) 177–178.

[3] W. Rudolph, *Haggai-Sacharja 1–8/9–14–Maleachi*, 1976, 82.

[4] David L. Peterson, *Haggai and Zechariah 1–8*, 1984, 162.

[5] *Keilinschriftliche Bibliothek*, iii, 1, 108f, 2, 96f.

「四」爲整體，所以巴比倫當時擁有的力量，足可使猶大南國及以色列北國全然敗亡，其威勢可想而知。

本書有四騎士（一7—17），有四車輛（六1—8）。這是耶和華的公義，使以色列人分散在天的四方（二6）。所以四角還不僅指巴比倫，更指外邦權勢的整體。

猶大與以色列二者並提，是因南北國都是神的選民。但是第廿一節只提猶大，不再提起以色列。可能作者將以色列人包括在分散的猶大人中間。

「耶和華又指四個匠人給我看。」（20節）

耶和華又指出四個匠人，似沒有假那使者的媒介，是直接的啟示。匠人只爲製作金屬的用品。以西結書（廿一31）有同樣的用詞，中譯詞不甚清楚，譯爲「善爲殺滅的畜類人」，其實「善爲」原意爲技巧，即從事殺滅的人甚有殺人的技術。這裏又提出四個匠人，是實際有四個？還是以「四」爲一個整數？此處並無任何解釋。如果四角指四個國家的權勢，那麼四個匠人會否指四個人物，這也是有的解經家所猜測的，[6] 然而這也只是猜測而已，沒有最後的結論。

「我說，他們來作甚麼呢？祂說，這是打敗猶大的角，使人不敢擡頭。但這些匠人來威嚇列國，打掉他們的角，就是舉起打散猶大地的角。」（21節）

[6] C. H. H. Wright, Zechariah and His Prophecies, 1879, 認爲四個匠人是尼布甲尼撒（征服亞述）、吉列（征服巴比倫）、坎伯西斯（Cambyses 征服埃及）、亞歷山大（征服波斯）。拉比的解釋可參閱D. Kimchi, Commentary upon the Prophecies of Zechariah, tr. A. M'Caul, 1837, 綜合拉比各派的說法，四個匠人爲彌賽亞、大衛的後裔中一位、以利亞及「公義的祭司」。

這些强權打敗猶大的角，毀滅他們，使他們在戰敗之後，俯首就擒，擡不起頭來。以色列人制伏米甸人，使米甸人不敢再擡頭（記載在士八28。）詩篇第八十三篇二節，仇敵喧嚷，恨你的擡起頭來，準備挑戰。猶大曾戰敗，投降於外邦，承受極大的羞辱。但是伸冤在神，神必報應。現在神藉四個匠人，打敗那四角，公義終於伸張。

以色列人被外邦侵略，猶大終於敗亡於巴比倫的權力之下，但是最後受辱的不是猶大，而是巴比倫，巴比倫的角打散猶大，而巴比倫的角終被匠人打掉。公義的報應終於臨到惡者。

有的解經家將四角作爲祭壇的四角，祭壇的角原予人們保護。但以色列在宗教方面失敗，保護他們的，反成爲打擊他們的。現在復興來到，匠人必須打掉祭壇的角，重新做過，重建他們的信仰與敬拜。這樣解釋也甚有興趣，但四角指侵略的外邦，仍較爲合理，[7] 雖然有的指四位天使。

這一異象仍應回溯第一章十五節的話。列國的責任仍是耶和華所追究的。列國干犯了國際的道德，他們不能在安逸中自行賄賂良心，苟且偷安，神要追討他們的罪。耶和華仍統管萬有，祂有道德的權能。

（三） 第三異象：準繩量聖城（二1—13）

「我又舉目觀看，見一人手拿準繩。」（二1）

第三異象可說是另一個新的開端，因爲這與前兩個異象不同，雖然語句與格調相同，但內容迥異。這裏有同樣的方式：我又舉目觀看……這次他看見的是一人手拿準繩。「準繩」是用兩個字結構成的，直譯應爲「量器」（ḥebel middah）。在聖經唯一的用詞，只有此處出現，其他「準繩」用詞不同（如本書一16及結四十

[7] Charles L. Feinberg, God Remembers, 1965, 32, 33.

3），是一種繩子或桿子。所以此處用詞不易解釋。這一量器爲劃分地界之用，前一個字（ḥebel）常單獨地出現，在阿摩司書（七17）爲「用繩子量了」，「拉準繩」（彌二5），爲將地業轉歸別人。這是一種特殊的準繩量器，專爲劃分地段之用。[1]

再看這一人究竟是誰，是否第一章「與我說話的天使」？大多解經家都作這樣的解釋，第一章八節那騎紅馬的也只說他是「一人」（參照一11）。

「我說，你往那裏去？他對我說，要去量耶路撒冷，看有多寬、多長。」（2節）

先知常向天使發問：「這是甚麼意思？」（一9、19）「他們來作甚麼呢？」（一21）這次他不是要使者解釋甚麼意思，而是甚麼行動。在發問中，已有顯著的進步，比較容易領悟異象的內容。

那人就直接了當地回答說：去量耶路撒冷。計算面積的方法，是以長度與幅度爲準，這是以西結書常用的方法（40—48章）。本書第五章描述飛行的書卷，也以長度與幅度來計算。約拿書敍述尼尼微城的面積，似乎只有幅度，要用三天的路程，也許是周圍，不只是直徑。

量耶路撒冷，主要爲重建耶路撒冷的城牆。根據以西結書（四十五1—8及四十八15起），聖城的幅度爲五千肘，長度爲二萬五千肘。撒迦利亞可能是受以西結異象的影響，二者都著重神所啟示的涵義。耶路撒冷必須復興，聖城須要重建。[2]

耶路撒冷城的重建，對有些以色列人，是當務之急。他們一定記得先知阿摩司多麼强調防範撒瑪利亞人，因爲撒瑪利亞人罪惡充

[1] D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1–8*, 168.

[2] D. Petersen, "Zechariah's Visions: A Theological Prospective," *Vetus Testamentum*, 34 (1984) 195–206.

斥，異教之風氣更甚。所以大衛的帳幕建立起來，堵住其中的破口，使撒瑪利亞的罪惡無法侵入（九11）。從物質生活的安全，城牆也有防範作用，可阻止偷盜等情事發生。先知哈該認爲建造聖殿第一，但是可能有些人主張，先修城牆，再建聖殿。可能有這些可能的歧見，使撒迦利亞問使者實際的動機與動作是甚麼，會否帶着一種焦慮的心情來問：你往那裏去？他想知道聖城的前途如何。[3]

「與我說話的天使去的時候，又有一位天使迎着他來。」（3節）

第一節的「一人」，必是那位「與我說話的天使」，因爲他說完他行動的目的（去量撒路撒冷），就去了。就在那時，出現另一位天使迎着他來。在七十士譯本作「站」。那就是說，另一位天使迎着來的時候，「與我說話的天使」還站在先知旁邊。「耶和華的使者在旁邊站立」也在第三章五節出現。他站在那裏爲先知解釋異象。

「對他說：你跑去告訴那少年人說：耶路撒冷必有人居住，好像無城牆的鄉村，因為人民和牲畜甚多。」（4節）

「你跑去……」這是否表明緊急的行動，這件事情太重要，刻不容緩，所以立刻採取行動，動作非常敏捷。

誰是這少年人？他似是手拿準繩去量耶路撒冷城的那人。如果這樣，這人就不是與我說話的天使了。不然少年人出現有些太突然。但此處至少有四個人，除先知以外，一個少年人，一個「與我說話的天使」，還另有一位天使。現在就有兩個可能。「一人」是少年人，拿準繩去量耶路撒冷，「與我說話的天使」只站在那裏，向先知解釋，也督導少年人行動。由於「少年」常指下屬，受上面的指示與督導。另一種可能，一人是指「與我說話的天使」，他手

[3] K. Marti, *Der Prophet Sacharja der Zeitgenosse Zerubbabels*, 1892.

拿準繩要去量耶路撒冷，但這工作不是自己作，將交給「少年人」去做。但是少年人還未執行任務以前，即刻受阻，因爲另一位天使叫這個「與我說話的天使」快去阻止那少年人。耶路撒冷重建的事，需要重新考慮。

以下是異象中的信息：

㈠耶路撒冷無需城牆，有了城牆，反而有了局限，要像無城牆的鄉村。鄉村沒有範圍與地界，所以面積廣大，不但可以耕種畜牧，而且可以居住。這個用詞「鄉村」（perazot）是多數字，在聖經中只出現三次，除此處之外，還在以西結書第卅八章十一節及以斯帖記第九章十九節，都可譯爲「無城牆的鄉村」，有很空曠的田野處附有住屋。這用詞的相反應爲「堅固的城邑」（happᵉrazî）（撒上六18）。

㈡這裏不但有人居住，而且人民與牲畜甚多。人與動物居住的地方，是很繁榮的（參照番一3）。[4] 當耶路撒冷毀滅時，「這城的居民，連人帶牲畜都必遭遇大瘟疫死亡。」（耶廿一6；參閱結十四21）。所以復興也必將人與牲畜一併居住在那地方（結卅六11以及耶卅一章27）。撒迦利亞集中復興的應許，只在耶路撒冷，而不是廣泛的包括以色列家和猶大家。在撒迦利亞的異象中，整個民族的復興，只以耶路撒冷城爲中心。

㈢人民和牲畜甚多，是復興的好現象，只是「城市」，怎能容納得下？「至於你荒廢淒涼之處，並你被毀壞之地，現今衆民居住必顯爲太窄……」（賽四十九18）「你要向左向右開展：你的後裔必得多國爲業，又使荒涼的城邑有人居住。」（賽五十四3）可見

[4] C. Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja, Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial*, 1977, 171.

耶路撒冷城恢復時，不只恢復舊觀，更有擴張之可能，都市計劃自然完全不同了，應該重新考慮與設計。

「耶和華說，我要作耶路撒冷四圍的火城，並要作其中的榮耀。」（5節）

這裏的信息應繼續上一節的：

㈣耶路撒冷沒有城牆，並非就失去保障，無法有安全的防禦。那時大多城邑都有城牆，怎可沒有這樣安全的措施呢？但是耶和華親自保證，甚至有更安全的安排。祂自己要成爲火城，保護全城的四圍，那才是最完善的。我們的神是烈火，在申命記以及新約中希伯來書引述的（申四14及來十二29）。在伊甸園東邊門口有四面轉動發火焰的劍，要把守生命樹的道路，因爲神在園中，祂是烈火，施行審判與毀滅，也給予保護與防範。這是聖城所需要的，神在此已經應許。

㈤耶和華是聖城中的榮耀。神的榮耀在聖城中，因爲祂是在聖殿，聖殿是祂的居所。在以西結書中，神的榮耀曾經離開聖殿，但以後又再回來（43章）。神的榮耀就是表徵神的同在，耶和華要永久在聖城之中。

神的榮耀是屬靈的，若有物質的形態，火是最具體的，炙熱無可就近，又光亮令人眩目。以色列過紅海，走曠野的路，都有火柱在夜間引導。在陽光之下，火不那麼顯明，就成爲雲柱。這些都是耶和華榮耀的顯現。

火是最好防禦的保障。牧人在曠野看守羊羣，在幽暗處看不清野獸來侵襲。在寒冷中，羊羣也無法安憩。牧人點燃營火，不僅使他們與羊羣取暖，也可使野獸只遠遠眺望，無法走近來。這是那麼一幅完美的圖畫，看見火城的功能。

依照以西結的理想，耶和華的榮耀只在聖殿之內，但此處撒迦利亞卻將「神的榮耀」這一觀念擴大了，應在聖城，不僅在聖殿。

這個異象已經使人們屬靈的眼界增廣，城牆的重建尚嫌狹窄，新耶路撒冷完全不同。

每個異象重點不同：第一異象在於普世，第二異象在於列邦，第三異象在於聖城。復興的焦點在耶路撒冷。

「耶和華說，我從前分散你們在天的四方，現在你們要從北方之地逃回。這是耶和華說的。」（6節）

這是第三異象之後的信息，有緊急的呼召。有一個重復的呼召聲（hoy），這個用詞常指禍患的來到，譯爲「禍哉」。但此處只是大聲的喊叫，有緊急的口氣。有的作「聽呀！」、「聽！」[5] 同樣的意義在以賽亞書第十八章一節（唉！）第五十五章一節及耶利米書第四十七章六節，都是指極爲興奮的呼喊，在中譯本多處就省略了。

接着是「逃回」，這是聖戰的吶喊：快逃！快走！[6] 耶利米書第六章一節是十分典型的例子，呼召人們逃離。[7]「便雅憫人哪，你們要逃出耶路撒冷，在提哥亞吹角，在伯哈基琳立號旗，與大毀滅，從北方張望。」那時是逃脫北方而來的侵略，現在撒迦利亞也要人們逃走，自北方被擄之地逃離。以前他們無法逃離，現在情勢已經轉改，巴比倫自身已經敗亡了。波斯强權允許以色列歸去。耶路撒冷有一番新氣象，快逃離吧！不可坐失良機。

「北方之地」在本書中不僅第二章六節，也在第六章六、八

---

[5] D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1–8*, 172.

[6] Peter Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 179, W. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8, Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie*, 1967, 317–320.

[7] R. Bach, *Die Aufforderungen zur Flucht und Zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch*, 1962, 15–50.

節。這是指巴比倫，但是巴比倫是在猶大的東邊，不在北方。這是否只作爲表徵的用詞呢？[8] 最好的答案在耶利米書。以色列的仇敵來自北方（六22，十22）。被擄的人歸回，也自北方返來（三18，十六15，廿三8，卅一8）。[9] 所以北方通常稱之爲被擄之地，以巴比倫爲主要的仇敵。

如果以色列只從北方逃回，又提說他們是被神分散在天的四方呢？但是耶利米雖指定北方，來說到地極各方（六22）。神不僅將以色列人從北方之地領上來，也領他們從各國上來（16、23章等）。風向有四方，神的力量也無遠弗屆，將分散的人都帶回來。

「與巴比倫人同住的錫安民哪，應當逃脫。」（7節）

這節與上節是連起來的，是下半對句。北方之地是巴比倫人居住的地方，與他們同住的以色列人是一切被擄者。

巴比倫與錫安同爲人格化，而且以女性的稱謂，她們都是女子，女子是表徵居民（參閱耶五十42，五十一33；詩一三七8；賽四十七）。巴比倫大城原如尊貴的富婦，現在已遭羞辱。錫安是被擄的女子，原來極爲卑賤，現在要替代巴比倫的尊貴，是神使她升高。但是她必須逃脫。錫安當然指以色列民。耶和華保護她，用手影遮蔽，「又對錫安說：你是我的百姓。」（賽五十一16）

「萬軍之耶和華說，在顯出榮耀之後，差遣我去懲罰那擄掠你們的列國。摸你們的，就是摸他眼中的瞳人。」（8節）

這又是另一段信息的開端。在神顯出榮耀之後，是指在祂顯現之後，神就要差遣使者執行任務。如果這是耶和華的言詞，似應說明「我」顯出榮耀，差遣「你」去列國，可見這裏不是耶和華直接

[8] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 108.

[9] B. Childs, "The Enemy from the North and the Chaos Tradition," *Journal of Biblical Literature,* 78, 1959, 187–198.

的言詞。中譯本加上「懲罰」兩字，卻並不是原意，神並沒有差遣先知作懲罰的工作，先知只是提醒與警戒，責備與勸導。他必須向擄掠他們的列國提出警告，誰都不可輕易觸犯你們，觸犯你們的，無異是觸犯「我」眼中的瞳人。「他」字應改爲「我」。[10]

眼中的瞳人是最敏感的部分，不可輕易觸犯，更無法加害，因爲這有很自然而且最完善的保護。耶和華的眼目徧察全地（四10），祂尤其保護以色列不被傷害，所以耶和華是不能容讓外邦人任意加害於祂的百姓，祂的保護是無微不至的。

神要先知這樣嚴重警告列邦，是有十分的必要，因爲巴比倫的凶暴是可怕的（賽47—49章有多處的描述。但是搶奪的必受搶奪，擄掠的必被擄掠，結卅九10）。

提到神的差遣，撒迦利亞並未被差至列邦。可能這情形與耶利米的相仿。耶利米被神立爲列國的先知，但是他傳道的對象只是猶大人。其實先知的職事，既傳遞神的信息，其影響怎會局限在以色列呢？

「看哪，我要向他們掄手，他們就必作服事他們之人的擄物，你們便知道萬軍之耶和華差遣我了。」（9節）

先提耶和華的眼目，現在提到祂的手。祂的手一揮動，就發揮巨大的力量。這是以西結的說法：耶和華伸手攻擊（結六14）。祂一掄手，埃及人就都戰兢懼怕（賽十九16，參閱十一15）。以前擄掠以色列人，爲勝利者服苦，現在的情形完全相反，他們這些侵略者要受苦了。這實在是公義的報應。

這些預言必須成爲事實，不然先知的權威就不被尊重。這些日後應驗的話，足以證明「萬軍之耶和華差遣我了」（參閱申十八15—

[10] E. Robertson, "The Apple of the Eye' in the Masoretic Texts," *Journal of Theological Studies,* 138, 1937, 57–59.

18有關先知權威的印證）。

第八、九兩節可說是應許的信息。以色列的敵人必須敗亡除滅，才可使選民眞正復興。先知也確認，應許的信息無論傳得多麼生動，但是人們現在仍在艱難之中，他們會否完全接受呢？他們可能還在觀望之中，他們還在疑信參半的狀態，等着這些預言眞正成爲實際。這是先知的苦悶，他們必須有恆忍的心。

「錫安城阿，應當歡樂歌唱，因為我來要住在你中間，這是耶和華說的。」（10節）

在第六、七節有連串的命令詞：要逃回……應該逃脫。現在又有一段以命令詞起首：應當歡樂歌唱……再以命令詞作結：當在耶和華面前靜默無聲。錫安再成爲人格化的對象。她本來應當逃脫，現在卻可歌唱，就應當讚美。這類似的詩句也出現在以賽亞書（十二6）：「錫安的居民哪，當揚聲歡呼，因爲在你們中間的以色列聖者，乃爲至大。」「錫安的民哪，應當歌唱，以色列阿，應當歡呼。耶路撒冷的民哪，應當滿心歡喜快樂。耶和華已經除去你的刑罰，趕出你的仇敵。以色列的王耶和華在你中間，你必不再懼怕災禍。」（番三14、15）這些與「登基詩」十分相似，那是在聖殿中詠唱的，慶賀耶和華如君王登基一般（詩篇中所謂「登基詩」Enthronement Psalms 如99篇等）

錫安好似婦女一般，擅於歌唱，或感恩之樂歌，或苦難中的哀歌。現在她唱的是歡樂的歌，是迎接耶和華蒞臨聖城。現在聖殿正在興建，禮拜的儀式即將恢復，耶和華來住在當中，多麼感奮的事。在本書（八3）更有清楚的應許：耶和華如此說：「我現在回到錫安，要住在耶路撒冷中。耶路撒冷必稱爲誠實的城，萬華之耶和華的山必稱爲聖山。」又說：「我要領他們來，使他們住在耶路撒冷中，他們要作我的子民，我要作他們的神，都憑誠實和公義。」（八8）

「那時必有許多國歸附耶和華，作祂的子民。祂要住在你中間，你就知道萬軍之耶和華差遣我到你那裏去了。」（11節）

這將是空前的復興，聖殿重建，敬拜的禮儀恢復，不僅在聖城有一番新氣象，而且會有新的神蹟發生。萬國都來歸附耶和華。這完全是意料不到的，因爲列邦一直敵擋耶和華。詩篇第八十三篇二至八節，就是悲嘆外邦結盟抵擋神，加害神的百姓。但是這種情形必然改變，外邦人甚至要事奉耶和華，與祂聯合。神說：「我必領他們到我的聖山，使他們在禱告我的殿中喜樂……因我的殿必稱爲萬民禱告的殿。」（賽五十六7）。可見那不只是撒迦利亞的願望。

但是以賽亞所說的萬民，撒迦利亞卻要使他們成爲一種百姓，都將作神的子民，於是耶和華的聖民，就不只是以色列人。救恩必遍及萬民，神要住在你中間，是在錫安那裏，只是錫安不只是神子民的聖城，而成爲普世人們的聖城與聖所。

這樣神蹟產生，再次證實先知的職責，他確實爲神所差遣，這些預言都是眞實的。

「耶和華必收回猶大，作祂聖地的分，也必再揀選耶路撒冷。」（12節）

當耶和華的救恩普及萬方萬民，猶大仍未失去她的獨特性。猶大被稱爲「聖地」，是耶和華的分——祂的產業，耶路撒冷是耶和華特別揀選的。

以色列承受神的地土（出廿三30，卅二13；書十四1，十七6，十九49；結四十七13—14；申十九3）。以色列是耶和華的產業（出卅四9）。錫安尤其是歸屬神的，是萬軍之耶和華的山——聖山。神的恩典如果要遍及萬國，仍以猶大爲起點，以耶路撒冷爲中心。

猶大是聖地，是耶和華的分，獨特的產業，在萬國之中是出類

拔萃的，卓越與超然的。耶路撒冷是猶大的京城首都，又是聖殿的所在地，耶和華再揀選，無非重申祂與大衛所立的約。這是永約，神必信實地守約，祂的揀選也不能改變，更不會廢除，必永遠豎立。

耶和華揀選耶路撒冷，連撒但都無法控告，反受責備，因爲這揀選的恩典，確保必有的復興。

「凡有血氣的，都當在耶和華面前靜默無聲，因為祂興起，從聖所出來了。」（13節）

從這命令詞的語調，可聯想兩段類似的經文。「惟耶和華在祂的聖殿中，全地的人都當在他面前肅敬靜默。」（哈二20）「你要在主耶和華面前靜默無聲，因爲耶和華的日子快到，耶和華已經預備祭物，將祂的客分別爲聖。」（番一7）西番雅提出耶和華的日子，就是神要顯現的那日子。這也是撒迦利亞的重點，因爲耶和華興起，從聖所出來，施行審判，也施行救恩。

這三位先知都看見耶和華顯現的威榮（哈巴谷有過之無不及），要求全世界人類（凡有血氣的）都要有回應。大家都當靜默。

在上一節提聖地，在這一節提聖所。耶和華先重回聖地，回到祂的居所。然後再從聖所出來，有所行動。

所以從第六節至十三節，可說是一氣呵成，他們必須逃脫被擄之景況，逃回本地，是聖地，神所揀選的地方。在聖所，耶和華居住的地方，歡樂歌唱，稱頌主的聖名，感謝讚美神的宏恩大愛。他們也該靜默，虔恭敬拜。他們必須先尋求耶和華和祂的同在，其他一切都會加給他們了。重建聖殿，重建聖城，是當務之急！

(四) 第四異象：大祭司復職（三1—10）

「天使又指給我看，大祭司約書亞站在耶和華的使者面前，撒但也站在約書亞的右邊。」（三1）

第四個異象，似乎與前三個異象不同。在前面的異象開端的話

「我舉目觀看」，但此處不再出現了。通常都有問語，這裏也沒有重復。有些現象好似不甚明顯，需要一番解釋，但是這個異象比較明顯。再說這裏耶和華的使者沒有向先知怎樣解釋，只給他看見這些現象而已。有的經學家提出這個異象的日期以及寫作日期，是否與其他異象相隔時日，甚至有的懷疑這是否確實爲先知撒迦利亞本身經歷的異象。[1] 當然這些疑問無法有完全可靠的答案。

但是第四異象確爲一個新的開端。前三個異象著重以色列從被擄之地蒙拯救，神使他們擴張，且有物質的福分賜給他們。自第四異象起，重點在於神權能的靈作進一步更新的工作，使他們內裏得着潔淨，罪得赦免。這是神救贖的進展。

本章（3章）主要有兩大分段：㈠第四異象，是有象徵性的動作（1—5節）㈡解釋與應用之信息（6—10節）。異象的重點有三端：㈠神揀選以色列，必不變更。㈡神罰惡的公義，仍是嚴厲的。㈢神的僕人「苗裔」，必完全除掉罪孽。

「天使」是中譯詞，但原文作「他」，他是誰，並未說明，所以中譯詞雖爲意譯，確有必要。「他」是「與我說話的天使」（一9）。但第一章二十節「耶和華又指……給我看。」如果看本書的整體，這些都是耶和華的啟示，但似乎祂必藉祂的使者來指引先知，並加以解釋。

這裏有三位出現：大祭司約書亞，耶和華的使者，以及撒但。由於約書亞與撒但在異象中首次出現，就應對他們有所認識。

㈠大祭司約書亞，他是眞實的歷史人物，出現在異象之中。從本書、哈該書、以斯拉記及尼希米記之各項記載，約書亞爲約薩達

---

[1] C. Jeremias, *Die Nachtgeschichte des Sacharja, Untersuchungen Zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial*, 1977, 201–203.

的兒子，約薩達是西萊雅的兒子。在主前587年耶路撒冷被毀時，西萊雅是當時的大祭司。他被巴比倫王在哈馬地的利比拉被殺。他的兒子約薩達被擄至巴比倫。因此約薩達的兒子約書亞，在巴比倫長大。在歸回故土時，約書亞以大祭司的身分，與所羅巴伯一同回去，他們二人都是世襲的。所羅巴伯是大衛家的，所以他任省長，必對以色列人有特別的意義，他們二人都是以領袖身分興建聖殿，而約書亞既爲大祭司，必首當其衝來肩負重建聖殿的重任。大祭司的身分，在被擄歸回時期，必有十分顯要的地位，受人尊重。

㈡撒但是舊約中甚少提及的名稱。非利士人的首領稱大衛爲「敵人」（撒上廿九4），原文爲「撒但」。列王記上第十一章十四節及廿三節的「敵人」，也是用「撒但」一詞，民數記廿二章廿二節「敵擋」一詞，原意爲「撒但」，他是耶和華的使者，可見「撒但」的原意爲「敵人」，在舊約中有三處經文可能爲撒迦利亞書第三章一節「撒但」最好的釋義：

㈠「願祢派一個惡人轄制他，派一個對頭站在他右邊。」（詩一〇九6）「對頭」就是用「撒但」這個名詞。此處在撒迦利亞的異象中，撒但站在右邊，成爲主控的律師，有法律之功能。

㈡歷代志上第廿一章一節：「撒但起來攻擊以色列人，激動大衛數點他們。」類似的經文在撒母耳記下第廿四章一節：「耶和華又向以色列人發怒，就激動大衛，使他吩咐人去數點以色列人和猶大人。」綜合研究起來，耶和華的怒氣，允許撒但激動大衛。（試參閱王上廿二23）耶和華竟然允准謊言的靈進入假先知口中。

㈢約伯記第一、二章，有撒但，在耶和華的會中，向神挑戰，要證明約伯的虔敬有純正的動機。撒但專司控告，態度是反面的，常唱反調，持批判的態度，存心與屬神的人作對。

再看耶和華的使者，他雖在前三個異象中出現，但他的功能在此並不與先前的相同。他既不爲先知撒迦利亞作傳譯或解釋的事，

也不將異象與眞實的世界作爲橋樑。這位使者完全在異象之中，只讓先知來觀察。他在這司法的場合中是有權的執行人。約書亞與撒但都是站在他面前。這位使者特別來應付撒但的控告，他也指示約書亞更換衣袍的事，而且他也來實際執行。他成爲耶和華的代表，授權執行，耶和華是否在場呢？[2] 第二節似乎是耶和華的言詞由使者代言。

所以耶和華的使者是法官，撒但是原告，約書亞是被告，完全一幅法庭的情景。

大祭司約書亞站在耶和華的使者面前，不只是他站立的位置，更可能指他的職位，因爲祭司站着事奉神與服事人（可參考申十8；士二十28；代下廿九11；結四十四15）。

如果他站着，只是在司法的程序中，也有同樣的語法，出現在民數記（廿七2，卅五12；申十九17；書二十6；王上三16。）

研究此處的異象，似乎是從祭司的職任從事的時候，而受控告，而成爲法律的場合。這似乎是在聖所之中，在大祭司正在供職時，撒但出現來向耶和華的使者控告，於是情景改變了，在審判這案件的過程中，約書亞得到赦罪與潔淨的恩典，他祭司的職位仍可維持，而且更得尊榮，因爲這是神的揀選。

「耶和華向撒但說，撒但哪，耶和華責備你，就是揀選耶路撒冷的耶和華責備你。」（2節上）

這是耶和華直接的言詞，還是祂的使者以祂的口吻發言？如果是直接的言詞，不必再說：「耶和華責備你。」所以看來，仍是耶和華的使者成爲神的代言人。

「耶和華責備你！」這是十分嚴正的口吻。「神斥責他們」（賽十七13），是指列邦受神公義的斥責。神斥責外邦(詩九5)，

[2] E. B. Pusey, *Minor Prophets*, vol. II, 353. 主張耶和華在場。

祂責備驕傲人（詩二九21）。耶和華的責備是帶着權能的，因爲祂怒氣一發，誰能在神面前站立得住呢？（詩七十六7）。神的斥責必除掉（瑪二3）。

耶和華斥責撒但，可能不是他的誣告，撒但的控告應有根據，約書亞確不得站立在耶和華面前供職，因爲祭司不可穿着污穢的衣袍。可見被控各項必是正確的。但是耶和華責備的，不是否認控告的內容，而是憎惡控告的態度，尤其輕忽並藐視耶和華揀選以色列的恩典。

耶和華揀選耶路撒冷，祂揀選以色列民族，使他們成爲聖潔的國民，祭司的國度。可見約書亞是大祭司，只是集體的人格（Corporate Personality），他代表以色列整體。以色列在祭司的職分上失敗了，有辱耶和華的聖名。撒但可有充分的理由，只是主耶和華揀選的恩典，推翻他的控告。

約書亞既是代表的人物，就不是他個人的成敗與得失，全在乎整體民族的興衰。也只有在以色列民族得到潔淨，罪惡得以赦免，祭司的功能才可恢復，中保的尊榮又可重新建立。這樣世界全人類才可得着神的拯救。這是耶和華在歷史中施行的計劃，使救恩遍及萬邦。

耶和華的揀選，是有絕對的權能，撒但無可提出反對。祂的揀選是出於恩典，更無法爲撒但所體認。神的揀選是恆久的，永不改變（「揀選」一詞爲分詞 Participle 有繼續不斷的持久性）。這揀選的恩典是恆久常新的（參閱耶卅一36以及利廿六44）。有人譯爲「耶和華重新揀選耶路撒冷。」[3] 神並不重新揀選，因爲祂一次而永遠作成祂揀選的計劃。祂揀選，完全出於愛的動機。申命記（七7、8）尤其强調，神揀選以色列，不是因爲他們人數衆多，

[3] C. Von Orelli, *The Twelve Minor Prophets*, tr. J. S. Banks, 1893, 324.

而因神應許列祖的，必永遠堅立，決不改變，都是因爲愛的緣故。

神揀選耶路撒冷，因爲耶路撒冷有聖所，是耶和華的居所。這個重點再强調祭司的職份。揀選的恩典，確保救贖的福分，正如羅馬書第八章卅一至卅四節：「神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？……誰能控告神所揀選的人呢？有神稱他們爲義了。誰能定他們的罪呢？……」新約有主耶穌作成救贖的功夫，必然更具體了，但舊約中，神的救恩已有揀選爲實據。

「這不是從火中抽出來的一根柴麼？」（2節下）

這句話先出現在阿摩司書（四11）。以色列很可能像所多瑪蛾摩拉一般遭神傾覆毀滅，因爲他們都犯了罪。但是神對他們有憐憫，仍希冀他們回歸向神。

神的刑罰如火一般要燒燬那根柴，但柴從火中抽出來，還未全部焚毀。在神的恩典下仍可保存。其次，柴經火的焚燒，仍被抽出，即使未被燒毀，卻已受了極大的考驗，這考驗是十分嚴重的，神有救贖的恩典：「你從火中行過，必不被燒，火燄也不熾在你身上。」（賽四十三2）。這是以色列民族歷史的經驗。再看從火中抽出來的一根柴，一定很不乾淨，又有燒焦的味道，色澤也很難看。以色列經過歷史的浩劫，知道是神所給予的刑罰，不再榮美，需要神進一步的恩典。

這可使讀者聯想何烈山上燒燬的荆棘（出3章）。荆棘雖被燒燬，卻沒有燒燬。這不僅說明神强烈的公義與慈愛，也道出「餘數」的涵義。以色列經過審判仍得以存留，就成爲少數的「餘民」，要成爲民族中興的核心。

「約書亞穿着污穢的衣服，站在使者面前。」（3節）

約書亞身爲大祭司，竟然穿着污穢的衣服，確是十分嚴重的罪孽。神若看見污穢，必然離開（申廿三14）

「污穢」是極其骯髒不堪入目的，如糞便等類的東西，如以賽

亞書（卅六12）所描述的。這裏當然是指着罪而言的，但指甚麼罪呢？有的認爲以色列人與外邦女子通婚，使身分玷污了如穿着污穢的衣服（參考拉十18）。[4] 大致說來，專指以色列人離道叛教的事，他們離棄神，受世俗影響與沾染。

污穢的衣服是罪犯的囚服嗎？有人以羅馬的慣例爲證。[5] 但是這並非猶大的習俗，所以不足爲證。這衣服應爲大祭司的衣袍，既以約書亞代表以色列，所以這裏以色列的罪，如祭司的污穢衣服一樣，不得再在耶和華面前供職，以色列不再是祭司的國度，因爲祭司必須有完全的聖潔。

「使者吩咐站在面前的說，你們要脫去他污穢的衣服。又對約書亞說，我使你脫離罪孽，要給你穿上華美的衣服。」（4節）

使者吩咐站在面前的衆天使，這些天使是服役的靈，奉差遣爲那承受救恩的人效力（參閱來一14）。將污穢的衣服脫去，就是脫去罪孽，這是象徵性的舉動，也表徵稱義的舉動。罪人的地位更換至義人的身分。

罪孽原指道德方面的，但也指屬靈的生命與事奉的資格。大祭司必須帶着胸牌（出廿八36起），他要擔當干犯聖物條例的罪孽。民數記（十八1）也有類似的警語：大祭司必須一同與本族的民擔當干犯聖所的罪孽，擔當干犯祭司職任的罪孽。

祭司約書亞必須爲衆民擔當干犯的罪孽。可見他自己無法擺脫，必須倚仗天使們爲他除去。這是以色列民整體的責任，只有求赦免與潔淨。

污穢的衣服必需除去，才可穿上潔淨的衣袍。以色列人干犯祭司的職位，因爲他們也干犯聖所的罪孽。所以聖殿被毀，被火燒

[4] D. Kimchi, *Commentary on Zechariah*, tr. A. M'Caul, 27.

[5] C. F. Keil, *The Twelve Minor Prophets*, tr. J. Martin, vol. II, 1889.

滅。重建聖殿，好似再穿上潔淨的衣服。他們所穿的，還不僅是潔淨的，更是華美的，他們的尊榮必再恢復。

這華美的衣服，是大祭司的禮袍，而且專在大節期所穿的。這是聖袍，聖服是可爲耶和華供祭司的職分（出廿八4）。利未記第八章七至九節，描述祭司衣袍的全套，可能也是撒迦利亞書第三章四節的用意。衣服是多數的，可見不只是一件外面的聖服，而是一套衣著，包括大祭司的冠冕，在下一節說明。這裏所說的「華美的衣服」，只有在以賽亞書（三22）出現，中文譯詞爲「吉服」，象徵着聖潔、榮耀與喜樂。以色列民復興之後，也該有這些特質。

「要給你穿上……」動詞爲加重語氣，表明十分鄭重其事，也給予確據，是必定實行的事。

「我說，要將潔淨的冠冕戴在他頭上，他們就把潔淨的冠冕戴在他頭上，給他穿上華美的衣服，耶和華的使者在旁邊站立。」（5節）

「我說」，是先知第一人稱指他自己。他現在也參予其事。他不再是一個觀望者，默察異象中的情景，他現在是一個代求者，表明他的願望。[6] 最近似的例證爲以賽亞書（6章）先知的經歷。以賽亞書第四十章六節：「你喊叫吧！有一個說：我喊叫甚麼呢？」這也是以色列後期預言信息中的特性。[7]

經文評鑑可將「我說」(wa'ômar)改爲「他說」(wayyô'mer)，似有充分的理由。第四節使者吩咐站在面前的脫舊衣，穿華服，第五節「他說」，他再繼續吩咐他們爲他加冠。或是使者繼續的吩咐，或是先知積極的參予，象徵的動作繼續進行。

[6] N. Tidwell, "Wa'omar (Zech 3:5) and the Genre of Zechariah's Fourth Vision," *Journal of Biblical Literature*, 94 (1975) 352.

[7] D. Petersen, *Late Israelite Prophecy*, 1977, 20–21.

冠冕當然指大祭司所戴的，但用字方面有所分別，此處所用的（ sanip 不是常用的 misnepet ），與以賽亞書（三24）的「華冠」相同，華冠配「吉服」及華服（24節），似乎極爲恰當。只是以賽亞所描述的是相反的，錫安的榮華被剝奪了，現在撒迦利亞的異象是回復，是復興。同樣的用詞在以賽亞書第六十二章三節再出現：「你在耶和華的手中要作華冠，在你神的掌上必作爲冕旒。」「冕旒」一詞爲此處的冠冕。這是有君王之尊。

用字不同的原因何在？可能此處所用的不專爲大祭司所戴之冠冕，而是頭飾。通常用的一詞，專指大祭司就任時的加冕。現在大祭司約書亞並非承受新的任務，也不是就任新職，只是得了潔淨之後，恢復他原有的祭司的職份。可見此處眞正的重點在潔淨。大祭司個人應有潔淨的經歷，民族整體也是如此，再成爲祭司的國度。

大祭司更換衣袍，有兩種情形。一種是就職典禮（出29章及利8章），另一種是贖罪日（利16章）。撒迦利亞書第三章應作怎樣的解釋？適當以上那一種場合？值得研究。

大祭司就職典禮中，他應穿着的聖服，詳列在出埃及記第廿八、廿九、卅一章以及利未記第八章，內中包括外袍、腰帶，以弗得及佩戴以弗得的服裝，胸牌、及冠冕。大祭司先洗頭，才獻祭。要有油與血灑在大祭司的身上及衣袍。比較撒迦利亞書第三章，內中沒有洗滌及獻祭，可見不是大祭司就職典禮。

在贖罪日（利十六4），大祭司的衣袍及潔淨是主要的重點，大祭司在進入聖所時，還要再更衣（23、24節）。但在撒迦利亞書第三章，只提華美的衣服，但未提及潔淨的禮儀及獻祭，也沒有提到祭司衣服主要的四件。可見也不是在贖罪日的場合。

冠冕卻爲撒迦利亞所强調的，因爲冠冕是說明特殊的身分。[8]

[8] M. Haran, *Temple and Temple Service*, 1978, 174.

這身分也代表特殊的責任，需擔當衆民的罪孽，這樣他必須爲衆民代求與承受，在神面前得潔淨、蒙救贖，有神的喜悅。可能這是撒迦利亞書的重點：祭司的職任，約書亞是這樣，以色列民族的整體也是如此。敬拜與潔淨的禮儀必須恢復，全國都需有這番過程，才承受祭司中保的重任，向普世遍告救贖的福音。

從這個異象，看祭司的職任，明白以色列民族的重建。撒迦利亞與以西結不同。以西結書第四十至四十八章，重要的領導人物是「王」或首領（ Nasî ），不是祭司。所以撒迦利亞似乎爲糾正這種錯誤的觀念。祭司雖具領導的作用，其實只是代表性的，因爲他要爲全國的人民負責，得着潔淨，恢復祭司的職份，才可眞正從事復興的工作。

「耶和華的使者誥誡約書亞說：」（ 6 節）

第四異象有兩個回應，第一個回應是在第六、七、九節，約書亞要聽從耶和華使者的誥誡。第二個回應是在第八節，重點指向所羅巴伯。這兩個回應都對異象作進一步的解釋，也準備啟示以後的異象。第十節作一結語，並憧憬將來的興盛。

這仍是法庭的情景，耶和華的使者誥誡約書亞。「誥誡」一詞可譯爲「見證」（申四26，三十19，卅一28），是「呼天喚地見證他們的不是」。在這裏不是指控，而是警戒，予以勸導，使對方不再在污穢與罪孽的情況下，必須保持聖潔。最主要的還是聽命，遵行主的道，這樣可以繼續承受使命，並且擔任重大的工作，從事中保的要務。

「萬軍之耶和華如此說：你若遵行我的道，謹守我的命令，你就可以管理我的家，看守我的院宇。我也使你在這些站立的人中間來往。」（ 7 節）

以使者的方式發言：「萬軍之耶和華如此說」。這是先知的口吻，勸告約書亞要將眞實的信心討諸行動。「你若」以一種假定的

語氣，可說是「條件」的。如果符合這些條件，必能得着神的福分。這裏有兩個「若」，同時「遵行」與「謹守」兩個動詞也十分著重。「遵行」可謂是申命記（八6）的語調。[9] 神的道，是在個人道德的生活與對主的敬虔。這是在神面前作完全人（創十七1）。謹守神的命令，是符合神的要求，照着神的吩咐及律法而行（參創廿六5），不去隨從那些可憎的惡俗而玷污自己（利十八30）遵守神所吩咐的，有時也需付代價，卻不可懷疑與怨恨（參瑪三14）。「命令」一詞有時也指承接聖職供祭司的職分，辦理聖所的事（民三4、7）。在以西結書第四十至四十八章內，「命令」是指祭司作守望的工作，細心觀察進入聖殿的人們，用眼看，用耳聽，並要留心殿宇，和聖所出入之處，不讓不敬虔的外邦人進入（結四十四7、8）。祭司與利未人也必須分辨，是否可以獲准在聖所事奉，只限於撒督的子孫，因爲他們是神所特選的。[10]

所以這裏撒迦利亞的重點，可能仍在祭司的職責，因爲約書亞是大祭司，他所代表的以色列人，是祭司的國度。現在耶和華所賜下的，也都是祭司的職任。

你「不僅」可以管理我的家，「而且」可以看守我的院宇。在語法上特別强調雙重的職任爲特有的福分。在用字方面「你」也是加重的，說明神指定與命令：「你，唯獨你」。

「我的家」是指神的殿麼？這該是本書特別强調的（一16，四9，五11，七3，八9），這可能指猶大家及以色列家，本書也有提及（亞八13、15、19）。看上文，似乎此處專指神的殿，因爲在那裏供祭司的聖職，而且也與「院宇」同義，成爲對句。院宇一定

[9] M. Weingeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 1972, 333.

[10] J. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel, 40–48,* 1976, 146–147.

是指聖殿的內外院。

「管理」一詞原意爲「審斷」。祭司利未人與審判官並列（申十七7），使衆百姓可以向他們求問法律公正的案件。在以西結書（四十四24），祭司竟可站立判斷爭訟的事，可見他們管理的範圍不僅是聖事，也包括民事。

看守院宇，必是注意一切進入聖殿的人們，看他們是否純然爲敬拜而來，不會有任何褻瀆或輕慢的舉動，這的確需要有嚴謹的態度。

他也可以在這些站立的人中間來往。「站立」一詞根據文法（Hiphil participle），可以譯爲「引導者」或「首領」。這是否指天上的聖會中天使。[11] 這是表明他有十分尊貴的身分。猶太的釋經者家根據亞蘭文譯本，認爲「站立的人」爲撒拉弗。[12] 可能這裏强調的是指祭司的特權，可以進到神面前，好像天上的使者一般。這是站在耶和華的會中，得以聽見並會悟祂的話（參耶廿三18）。

「大祭司約書亞阿，你和坐在你面前的同伴都當聽（他們是作預兆的）。我必使我僕人大衛的苗裔發出。」（8節）

第一個回應的信息在上節告一段落，著重祭司的職任，尤其是大祭司的職責在被擄歸回後更爲重大，但身分卻十分尊貴與榮耀，卻有很大的權柄。

現在第二個信息，並不附帶任何條件，卻有應許，是有關彌賽亞的盼望。

這是對約書亞與他的同伴祭司羣所吩咐的。大多經學家認爲這

[11] D. L. Peterson, *Haggai and Zechariah 1–8,* 1984, 207, 也見 E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament,* vol. III, 1875, 264.

[12] E. B. Pusey, *The Minor Prophets,* vol. II, 1886.

些都是祭司，[13]而且以大祭司爲他們的首領，看來都在十分重要的地位，坐在大祭司面前。

這裏特別說明：「他們是作預兆的」。「預兆」一詞在七十士譯本爲解釋預兆的，他們有先知的功能。這個詞在詩篇第七十一篇七節中譯詞「爲怪」，即十分怪誕，可能異乎尋常。但是在以西結書（十二6）：耶和華立先知作以色列的預兆；先知說，我與耶和華所給我的兒女，在以色列中作爲預兆和奇蹟（賽八18）。這樣說來，這些祭司都來自被擄之地，他們本身成爲見證，成爲預兆，以證實神信實的應許及赦恩的確據。[14]他們也可能成爲預表，預表將要來到的那位，就是僕人大衛的苗裔（參閱賽八18，二十3；結十二6、11，廿四24、28）。

那位是彌賽亞，以兩個名稱來說明。一個名稱是僕人，另一個名稱是苗裔。有關僕人的章節，在以賽亞書第四十二章一節；第四十九章三、五節；第五十二章十三節；第五十三章十一節；以西結書第廿四章廿三、廿四節。有關苗裔的經文，在以賽亞書第四章二節；耶利米書第廿三章五節；第卅三章十五節以及撒迦利亞書第六章十二節。但是約書亞與他的同伴又怎麼可成爲彌賽亞的預表呢？他們不僅在中保的地位，而且也表徵救恩，約書亞與他的同伴祭司羣是代表以色列祭司的職位，但他們爲罪孽所污穢，卻蒙神的潔淨。他們好似從火中抽出來的一根柴，不受審判所滅，這恩典的神蹟足以說明這一切。[15]

苗裔是所羅巴伯，這是猶太拉比的解釋，在撒迦利亞書第六章

[13] W. Rudolf, *Haggai-Sacharja 1–8/9–14–Malachi*, 1976, 99, J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1971, 116.

[14] D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah* 1–8, 1984, 209.

[15] C. F. Keil, *The Twelve Prophet*, tr. J. Martin, vol. II, 1889, 259.

十二節，彌賽亞是將祭司與君王兩種職分綜合在他身上。[16]亞蘭文也將這兩種身分綜合起來，只是將第六章十二節與第三章九節一起相連，這苗裔不是所羅巴伯，而是約書亞。[17]但是所羅巴伯與約書亞都爲當代的人物，這苗裔還未來到。關於這兩位的功能在第六章還再加以說明。

所羅巴伯是來自大衛家的，且在哈該書第二章廿三節，即該書的結語特別提及，確爲極有力的說法。但是眞正的重點還在「苗裔」這一用詞上，有以下幾點足資重視。

他被稱爲僕人，以耶和華爲樂，遵行神的旨意，實行普世的救恩。他是苗裔，是逐漸生長的，正如以賽亞書第五十三章二節所描述的。他是大衛家的，照耶利米書第廿三章三節耶和華說，「日子將到，我要給大衛興起一個公義的苗裔，他必掌王權，行事有智慧，在地上施行公平和公義。」他是有神性、爲耶和華發生的苗，必華美尊榮（賽四2），這枝子必結果實（十一1）。他是祭司，在本處長起來，並要建造耶和華的殿。

此處，「苗裔」未有冠詞，已成爲專門名詞，專指彌賽亞，自以賽亞起，至耶利米，都是用這名詞爲彌賽亞的另一名稱，他眞正的工作，在此處並未說明，卻在下一節說出：除掉這地的罪孽。

「看哪，我在約書亞面前所立的石頭，在一塊石頭上有七眼。」（9節）

本節的隱喻「石頭」，與上節「苗裔」，似乎不甚相連，因此

[16] D. Kimchi, *Commentary Upon the Prophecies of Zechariah*, tr. A. M'Caul, 1837, 37, 38.

[17] *The Targum of Jonathan* 爲上述該書譯者 A. M'Caul 所附註，p. 38 Footnotes.

有將第九節上置於第七節之後，[18]或在第十節之後，[19]但是從經文評鑑的方法看，並無根據。

「石頭」可大可小，普通的或珍貴的，在用途上也不一，或作建造聖殿之用，或作裝飾，甚至微小的寶石，只爲裝飾在胸牌上，作爲大祭司必須佩帶之飾物。[20]

有人認爲這石頭是在約書亞面前所立的，就不致太小，或是準繩的線鉈，[21]祭壇，[22]聖殿的根基石，象徵着神的國。[23]這是復興的以色列，成爲神國的核心。[24]聖經中也不少經文以「石頭」爲彌賽亞（賽廿八16；詩一一八22；但二35；再可參閱新約的經文：太廿一42；徒四11；弗二20—22；彼前二2—7）。

在以色列人的觀念中，彌賽亞爲石頭，是根基石、寶貴的房角石（賽廿八16），是可以信靠的。這也可成爲絆腳的石頭、跌人的磐石（八14）。這石頭是非人手鑿出來的，足以打碎一切地上萬國的權勢，逐漸變成一座大山，充滿天下（但二35）。

由於撒迦利亞書的信息是以色列人復興，重建聖殿，石頭爲建築必有的。但本章（3章）是著重祭司的職任，所以可能仍指小塊的寶石，在祭司的胸牌上。出埃及記（廿八36）曾提說有胸牌上鑿刻：「歸耶和華爲聖」。這裏也有七眼，是雕刻出來的。

---

[18] Jerusalem Bible

[19] New English Bible

[20] A. Petitjean, Les Oracles du Proto-Zacharie, Un programme de restauration pour la communauté juive après L'exile, 1969, 179.

[21] D. Kimchi, Commentary upon the Prophecies of Zechariah, tr. A. M'Caul, 1837, 38.

[22] C. Von Orelli, The Twelve Minor Prophets, tr. J. S. Banks, 1893.

[23] E. W. Hengstenberg, Christology of Old Testament, vol. IV.

[24] A. C. Gaebelein, Studies in Zechariah, n. d.（無出版日期）

「七眼」，也可譯爲「七面」，原文作「眼」，但「眼」也可作不同的解釋。「地面」（出十5），原意爲「地眼」；嗎哪以外，在我們的眼前並沒有別的東西，這嗎哪彷彿芫荽子（民十一六）。眼前看起來，是指外表。箴言：（廿三32）酒在杯中閃爍，原意也作酒光如眼睛的閃爍。「光耀的精金」（結一4），原意爲「精金的眼睛」，即如眼光一般的閃爍。有人將「眼」譯爲「衆源」，七眼就是有七個泉源，湧流不息，也使苗裔不斷生長。[25]

「眼」在聖經中常喻爲智慧，七眼是指神的全智全能（可參閱賽十一2；啟五6）

「萬軍之耶和華說：我要親自雕刻這石頭，並要在一日之間，除掉這地的罪孽。」（9節下）

神是全智的，祂徧察全地，但先著眼在「這地」，定是指猶大地。祂要除掉這地的罪孽。「除掉」是一項斷然的行動。只在一日之內，不必再有每日的贖罪祭。這次是一次而永遠的成就了救贖。這一日必指贖罪日，是一年之內的大日子。如果以新約的觀點看，這一日在各各他，必更有啟示的意義了。

這「一日」還不僅是贖罪日，更是末後的日子，就在下一節說明：「當那日」，是末事。

「當那日你們各人要請鄰舍坐在葡萄樹和無花果樹下，這是萬軍之耶和華說的。」（10節）

「那日」有人譯爲「同一日」。[26]在聖經中，是指末日，或末後的日子，以色列民復興的日子（詳述於本書12—14章）

---

[25] E. Lipinski, "Recherches suv Le Livre de Zacharie," *Vetus Testamentum*, 20, 1970, 25–29, 又 G. H. Dalman "Aramäisch-neubebräisches Handwörterbuch, 1922, p. 311b.

[26] Lipinski, 同上

苗裔已經長成大樹，結果纍纍。人們不但飽享豐富，也有安定繁榮，生活在安樂之中。無花果與葡萄樹都象徵以色列民族，現在枝葉茂繁，人們可以在樹下憩息，有充分安全的保障。

「從但到別是巴的猶大人和以色列人，都在自己的葡萄樹下和無花果樹下安然居住」（王上四25）。這是描寫在所羅門的日子，也是人們嚮往彌賽亞的時代。

彌迦書第四章四節，人們願望有和平的日子，不再有戰爭。「人人都坐在自己的葡萄樹下和無花果樹下，無人驚嚇」。

所以本章的結語，預言將來的平安，是以救恩爲依據的。先有潔淨，除掉罪孽，才有和平與繁榮。大祭司的罪孽除掉（1—5節），全民的衆罪也都在一日之間除掉（9節）。新的社會就建立起來。

這是指以色列復興的現象，他們從歷史的浩劫後留有餘生。經歷被擄之羞辱後，歸回重新恢復選民原有的尊榮。他們原是祭司的國度，必須回復。他們是聖潔的國民，再蒙救贖，再得潔淨。如今他們重新承受祭司的職任，站在中保的地位，吸引萬民都來歸向耶和華。神的國必降臨在他們中間。

(五) 第五異象：燈臺與兩樹（四1—14）

「那與我說話的天使又來叫醒我，好像人睡覺被喚醒一樣。」（四1）

第五異象在開端又有不同的敍述，因爲那與先知說話的天使，又再直接對待他，向他說話，爲他解釋。這不是第四異象的情形。在那異象中，天使在天上的聖會，並沒有對先知作甚麼或說甚麼，只讓先知在旁觀察。現在天使顯然恢復他原有的功能，來照顧先知，給予神的啟示。

天使來叫醒他，是他在沉睡中麼？看本節下半句，「好像人睡覺被喚醒一樣」，既是「好像」，就不是實際在睡覺。先知可能因

前個異象的情景，陷入沉思之中，突警覺過來，發覺天使又要向他說話。或者他受異象的刺激，使他神不守舍，在精神恍惚之中，有天使在旁都不立即發覺。先知一定在特殊之心理狀態之下，心靈尤其是受特殊力量的衝擊，似乎對他當時的處境不大敏感與警覺。他好似尚未準備，來接受另一個新異象。

「叫醒」原意是「激動」（珥三9），是激發人要有行動，這也是在但以理書（十一2、25）的用詞。

第四異象，以色列是祭司，恢復他們的事奉的職任。第五異象，以色列要成爲外邦人的光，履行宣教的重任。

「他問我說，你看見了甚麼？我說，我看見了一個純金的燈臺，頂上有燈盞。燈臺上有七盞燈，每盞有七個管子。」（2節）

這是與第一至第三異象相彷，先知看的時候，就見不同的人物與事物。他曾看見了一人騎着馬（一8），看見有四角（一18），看見一人拿着準繩（二1）。現在他看見一個燈臺。天使也先以發問的口吻：你看見了甚麼？在第六異象也是這樣（五2）。天使先引起他的注意，再向他解釋。

燈臺是純金的，在出埃及記第廿五章敍述建造會幕時曾詳細提說，用精金作燈臺。精金就是純金，但在用字上似乎特別强調禮儀的潔淨，不僅是金屬的成分而已。[1] 如果從金屬的成分來分析，表明這金子是足金，不滲雜有其他金屬，於是從物質表徵屬靈的涵義，也是以色列人十分注意的事，特別在敍述上强調。精金必須經過錘打，必更加堅固、更有價值。在所羅門建殿時，燈臺也必須是精金的（王上七49）。其他物件以金包裹，用詞「金」也表明是錘打過的（sagur），在第六章屢次提及（中譯詞並未直譯）。但此處

[1] C. Meyers *The Tabernacle Menarah*, 1976, 55n, 133.

撒迦利亞的敍述，既未引用出埃及記「精金」（zâhâb tahôr）也沒有用列王記的「金」（錘打過的金子 zâhâb sagûr），可能認爲這是人們所共知的，中譯詞特加以「純」與强調原意「一切全是」金的，仍可符合原有的觀念，這是精金，純粹的成分，是十分珍貴的。

在燈臺頂上有燈盞。這燈盞是可盛有燃料——油（參閱傳十二6盛油的金罐）。這燈盞有燈芯浸在油中，並不全部點燃，共有七個，所以有七盞燈。每盞有七個管子。這有不同的解釋，有的認爲整個燈臺共有七個管子，[2] 但也有的認爲七盞燈每盞有七個管子，應該共有四十九個管子。[3] 照經文的記載，後者的解釋較爲準確，更何況有其他經文可以佐證。（譬如撒下廿一20手腳都是六指，共有廿四個指頭，以倍數計算；代上二十6記載相同）。因此，四十九個管子，在供應上可謂方便而迅速。

關於「管子」這一用詞，只有在列王記上第七章廿四節，描寫在銅海之下，有野瓜的樣式，每肘十瓜，共有兩行，這些是「管子」，原意爲「狹道」。可能燈芯置於這狹道的管子上面，可供點燃發光。[4] 在1969年考古發現，在 Tel Dan 那裏發掘出土的燈盞，

[2] C. Von Orelli, *The Twelve Minor Prophets,* tr. J. S. Banks, 1893; D. Kimchi, *Commentary upon the Prophecies of Zechariah,* tr. A. M'Caul, 1837.

[3] C. F. Keil, *The Twelve Minor Prophets,* tr. J. Martin, vol. II, 1889, D. Baron, *The Visions and Prophecies of Zechariah,* 1919, Charles L. Feinberg, *God Remembers: Study of Zechariah,* 1965, 56, 57.

[4] R. North, "Zechariah: Seven Spout Lampstand," *Biblia* 51, 1970, 183–206. 根據 K. Möhlenbrink, "Der Leuchter im fünften Nachtgesicht des Propheten Sacharja," *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* 52, 1929, 285.

與撒迦利亞所描述的十分相似，被鑑定爲早期的鐵器時代，又與從 Taanach 出土的燈臺相似，該出土的古物鑑定的年代爲主前1300年左右。[5]

撒迦利亞異象中的燈臺，與出埃及記（25章）所描述的，似乎並不相同。在出埃及記，燈臺有座、幹、杯、球與花。座與幹並不在撒迦利亞書第三章裏提及。枝子可能是「管子」，但只有六個枝子，兩邊各三個，中間的幹加起來，共七個，可置七個燈盞。但在撒迦利亞就有七個管子，好似七個枝子一樣。出埃及記的敍述中，六個枝子上各有三個杯，形狀像杏花，有球有花。這些也在撒迦利亞書中未曾提及的。可見這與出埃及記敍述的會幕中燈臺不同。

燈臺的形狀雖然不同，但意義卻是相同的。燈臺是在會幕的聖所裏面，成爲見證的表徵。以色列在列邦之中要成爲見證，以色列就是燈臺。[6] 以色列民在萬邦之中，如同利未族在以色列全家。[7] 以賽亞書特別强調這項見證：「興起發光，因爲你的光已經來到……萬國要來就你的光，君王要來就你發現的光輝。」（六十1—3）

在猶太拉比的解釋，七盞燈的中間一座，象徵着神的首位，聯絡兩邊的燈盞，結合成完整的光體。[8]

但是在新約中，主耶穌有更清楚的闡明。祂是世上的光，信徒是世上的光（太五14、16；路十二35）。在主裏面有光明（弗五

[5] D. L. Peterson, *Haggai and Zechariah 1–8,* 1984, 221.

[6] A. C. Gaebelein, *Studies in Zechariah,* n. d.（無出版日期）45.

[7] C. H. H. Wright, *Zechariah and His Prophecies,* 1879, 91.

[8] D. Kimchi, *Commentary upon the Prophecies of Zechariah,* tr. A. M'Caul 1837, 41.

8），信徒在世上好像明光照耀（腓二15），燈臺是彌賽亞，是救主基督，是世上的光。

「旁邊有兩棵橄欖樹，一棵在燈盞的右邊，一棵在燈盞的左邊。」（3節）

以前在會幕聖所中的燈臺，油料須由以色列民自由樂意的奉獻，由祭司負責經理這燈。所以亞倫家必須負責來照料（出廿七20、21，三十7、8）。但是在這裏，撒迦利亞看見供應油料，不必倚賴衆百姓的奉獻，有兩棵橄欖樹直接供應。

一般都譯爲「旁邊」，也可譯爲上面。燈臺的燈盞在頂上，如果橄欖樹在供油，能居高臨下，流在燈盞上更爲方便。但是既有管子，接通在旁邊的樹，可能並無困難。

通常，燃料的油是經過一番煉淨的過程。要有清橄欖油，燈火才可明亮。但是現在連煉油的過程也可省去，直接供應，是立即的、經常的、同時的、不停的、無盡的、恆久的、豐盛的。這樣幾乎不需要人力，可見需要的殷切，供應的迅速，都有豐富的涵義。

關於這兩棵樹有甚麼表徵的人物，在第十一節起，先知與天使的問答中，尚有解釋。

橄欖樹除供油以外，還有甚麼作用呢？橄欖樹向以樹葉繁茂著稱，兩棵在燈臺兩邊，幾乎可將燈臺遮掩起來，但是燈光必定仍可透出。如果在燈臺上側，並不遮掩燈光。

「我問與我說話的天使說：主阿，這是甚麼意思？與我說話的天使回答說，你不知道這是甚麼意思麼？我說主阿，我不知道。」（4、5節）

先知向天使問話，是本書先知的經驗，在第一章九、十九節，都這樣的發問。「主阿」只是尊稱，與稱呼神的不同（對神稱 'Adonai ，對天使尊稱爲 'Adoni），先知需要天使爲他解釋。

但是天使在答覆以前，先再向他發問：你不知道這是甚麼意思麼？這樣的發問是多餘的麼？在第一異象中，他說：我要指示你這是甚麼意思，在第二異象，他就直接答覆。在這裏天使再發問，是否詫異先知的無知。他認爲那麼簡單的事不需要解釋。燈臺的涵義早在建造會幕時說明了，有傳統觀念的以色列人應該明白，還需要解釋嗎？

先知說：主阿，我不知道。他坦然承認自己的無知。也許他對燈臺的涵義已經明白，但想知道這異象是否給予新的啟示，必有新的意義需要體認。燈臺既與以前的不同，會有新的涵義，燈臺旁有橄欖樹，也是前所沒有的，這又有甚麼涵義呢？

或者，先知看見一連串的異象，其啟示的內容不同，而啟示的涵義是否相同？這也是先知必須明白的。

「他對我說：這是耶和華指示所羅巴伯的。萬軍之耶和華說，不是倚靠勢力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的靈方能成事。」（6節）

天使對他說的話，不是神對先知的指示，卻是祂對所羅巴伯的。但是這必定爲神的心意，要藉着先知來指示所羅巴伯，賜他安慰與鼓勵。所羅巴伯是行政的首長，現在聖殿重建是當務之急，必須立即與大祭司約書亞攜手合作、共襄盛事，刻不容緩。

重建聖殿的事，可說是千頭萬緒，不知從何做起，這是需要聖靈的能力，人力是無濟於事的。重建的工作已經開始，必定要完成這一個大工程。

「不是倚靠勢力。」勢力原意爲軍事的力量，軍事有武器，但主要在軍事人數的衆多。在所羅門建殿的時候，實在大爲動員，三萬人每月輪值服苦，七萬人扛擡，八萬人鑿石，督工就有三千三百人（王上五13—16）。「勢力」指體力（撒上二4；詩八十四7），也指才力（「才幹」或「賢德」，如創四十七6及得三11；箴十二

4），更指財力（創卅四29；申卅三11）。在基本的涵義上是「軍力」（出十四4、9；撒上十七20）。

「不是倚靠才能」，「不是」再重復，表明十分著重的語氣，再予否定，强調反面的因素，使正面的更有意義。這裏的「才能」仍指人力，是體力（尼四10；士十六5；四十四12）。這也指財力或經濟能力（如申八18）。可見勢力與才能二者原意不同，在此處只是成爲同義字，重復加强語氣。

「倚靠我的靈」，神以祂的靈創造世界（創一2），成爲巨風，只是從神鼻中的氣發出，紅海的水便聚起成堆大水直立如壘，海中的深水凝結，再將水吹得散開湧流，海就將埃及的追兵淹沒（出十五8、10；撒下廿二6；前者爲摩西之歌，後者爲大衛頌美之歌）。在以西結書（37章）的異象，神的靈如大風，使枯骨復生。神的靈也有能力使重建聖殿的事完成。

以燈臺爲例，燈臺本身無論外表美觀，堅固貴重，功能完美，如果沒有油，仍舊徒有外表，不能發光。聖靈是油，有膏抹的功用，先知祭司與君王就任，要經過受膏的禮儀，表明他們有聖靈的同在與能力。聖靈如油一般，有醫治的能力，抹油在傷處，可得醫治（參閱路十34）。聖靈好似油一般，不僅可以點燃發光，也能溫暖並加以力量，且可裝飾（詩一〇四15）與潤澤（詩一三三2）。聖靈爲一切的根源與能力，燈臺是最好的表徵，說明聖靈的功能。

「大山哪，你算甚麼呢？在所羅巴伯面前，你必成為平地。」（7節上）

自本章第六節下至第十節上，有些解經家置於第十四節後。[9]

[9] D. L. Peterson, *Haggai and Zechariah 1–8*, 1984, 237ff. 這是根據 New English Bible 經文的編排。

理由爲這幾節經文是後加的。[10]其實這並無確實的明證。

聖殿重建的事是政治領袖所羅巴伯與宗教領袖大祭司約書亞共同合力發動及從事的。但是祭司羣在建造的過程中效力不多，他們是在建成之後，建立敬拜的制度與禮儀。所以重建聖殿，重心在所羅巴伯，而不是在約書亞。在第四異象，祭司職任必須恢復，但是在恢復以前，祭司職任的地方與場合先得建立，還得仰仗政治的力量。政治如果只是人力，成功的因素不大，惟有倚靠神的靈才能成事。所以第五異象，集中在所羅巴伯。

大山表徵的常是國度或權勢，但是這裏未必是指波斯帝國。[11]可能也不是指參巴拉，[12]雖然參巴拉曾施以壓力阻礙，也不是指任何敵擋的力量。[13]這裏指一切的困難與阻力，未必特殊指明。但是任何艱難，卻可由聖靈迎刃而解。

「你算甚麼……你必成爲平地。」在這裏「你」是指誰呢？指一切阻礙的人，那麼「大山」與「平地」似乎都人格化了。或者說以大山與平地來喻人力，人力只可看爲困難危險，聖靈的能力卻化險爲夷，大事化小事。有人以爲「你」指約書亞，他本身無能爲力，與所羅巴伯相比，只是平地與高山而已。他還得仰仗政治的權力，因爲神的靈特別與大衛家同在，所以所羅巴伯還不只是政治的

[10] W. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8, Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie*, 1967, 260ff. A. Petitjean, *Les oracles du Prto-Zacharie Un Programme de restauration pour La Communauté juive après L'exile*, 1969, 229–230.

[11] E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, vol. IV, 1875, 138, C. F. Keil, *The Twelve Minor Prophets*, tr. J. Martin, vol. II, 1889.

[12] D. Kimchi, *Commentary upon the Prophecies of Zechariah*, tr. A. M'Caul, 1837.

[13] A. C. Gaebelein, *Studies in Zechariah*, n. d.（無出版日期）

力量，更是彌賽亞的代表，彌賽亞是出自大衛的後裔。從另一方面看，約書亞原與所羅巴伯同心建殿，所以可能指那撒瑪利亞的首領，他若與所羅巴伯相比，無疑是平地與高山，他又怎可成爲高山，恣意阻攔呢？[14]無論怎樣解釋，此處只是作尖銳的對比，未必有特殊指明的人物或事件；只是說明所羅巴伯有聖靈的能力，無人可以與他抗衡。

「他必搬出一塊石頭，安在殿頂上。人且大聲歡呼說：願恩惠、恩惠，歸與這殿。」（7節下）

所羅巴伯既負責重建的事，搬出一塊石頭，可能是第一塊，象徵性的表明實際建殿的動作，是一種儀式，開始動土或動工的舉動。[15]參考哈該書第二章十五至十九節，這該是大利烏王第二年，即主前520的9月24日，追想到主耶和華殿根基的日子。「從今日起，我必賜福給你們。」所以百姓均可歡呼。但是此處石頭放在殿頂上，似乎到完工的階段，該是奉獻的典禮了。可能仍是指聖殿根基奠定的時候，照以斯拉記（三10起）記載他們歌頌讚美呼喊。

「恩惠、恩惠」可有不同的譯詞與解釋。這一用詞也有榮華秀美的意思，也可指蒙神悅納，使人歡樂的涵義。這不但可指聖殿，也可指建造聖殿的主持人所羅巴伯，在詩篇四十五篇，所謂「君王

[14] D. L. Peterson, *Haggai and Zechariah 1–8,* 1984, 239–240.

[15] A. Kapelrud, "Temple Building, A Task for God and Man," *Orientalia,* 32, 1962, 56–62; R. Ellis, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotomia,* 1968, 20ff. B. Halpern, "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song," *Catholic Biblical Quarterly,* 40, 1978, 167–180; A. Petitjean, "La mission de Zarubabel et La reconstruction du temple, Zech 3:8–10," *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 1966, 40–71; D. L. Peterson, "Zerubbabel and Jerusalem Temple Reconstruction," *Catholic Biblical Quarterly,* 36, 1974, 366–372.

詩」（Royal Psalm）中，讚揚君王說：「你比世人更美，在你嘴裏滿有恩惠，所以神賜福給你，直到永遠。」（2節）君王詩也可稱爲彌賽亞詩篇，因爲君王預表彌賽亞。所羅巴伯是彌賽亞的代表。

但是這裏（亞四7），仍是讚揚聖殿的榮美，看見聖殿，有神賜福的明證。

「耶和華的話又臨到我說：所羅巴伯的手，立了殿的根基，他的手也必完成這工，你就知道萬軍之耶和華差遣我到你們這裏來了。」（8、9節）

這是從第六節起第二篇信息，在形式上與第六章九節相彷（又七4，八1、18）。這是耶和華直接的啟示，並沒有藉天使向先知解釋。正如在第四異象（3章）中指向大祭司約書亞，現在就專指所羅巴伯。

這是對建造者一項極大的鼓勵，教導他們絕對不可灰心，因爲是神的恩惠在所羅巴伯的身上，也賜給他能力。「所羅巴伯的手……他的手」。在原文中「手」放在前端，表明著重的語氣，「手」是能力，也是工作，他怎樣開始，必怎樣完成。這有歷史的見證。

聖殿重建，是否必須再立根基呢？在587年聖殿被毀，但根基是否也全毀滅了呢？重建聖殿，有兩次記載提到重立根基。哈該書第二章十八節及以斯拉記第三章六節的用詞（yâsad）都可譯爲建造，即重新建造的涵義。在歷代志下第廿四章廿七節有同一用詞，通常譯詞爲「重修」或「重建」。重建聖殿其實在538年歸回時已經開始，只是受了「猶大和便雅憫的敵人」阻擋，由波斯王勒令停工，至大利烏王第二年（520 B.C.）再恢復，都記載在以斯拉記第四章。

這裏提到所羅巴伯的手立根基，可能不在這奠基的事，而是重建的事。從眞正重修是那年的六月（該一24），至大利烏王第六年（516 B.C.）的十二月完成（拉六15），全部爲時四年半。所羅門

建造聖殿，用了七年半（王上六37、38）。重修大都是將被火焚燒的修復，所需的主要是木料，不是石頭（該一8）。所謂根基石頭，是否只表明動工的事？[16]

先知再見證他有來自耶和華的權威：「你就知道萬軍之耶和華差遣我到你們這裏來了。」這在第二章九節、十一節以及第六章十五節，也有同樣的聲明。

「誰輕視這日的事為小呢？這七眼乃是耶和華的眼睛，徧察全地，見所羅巴伯手拿線鉈就歡喜。」（10節）

當時有些人對重建聖殿的事持懷疑的態度。他們雖然有這願望，但信心不足，認爲這事很難成功（參閱該二3）。他們以爲即使成功，比較以前所羅門的聖殿，也眞是撫今追昔，「看如無有」（二3下）。當然他們看見所羅巴伯正能手拿線鉈實際督工，仍有歡喜的心來接受這個驚人的事實。

關於線鉈，在希伯來文作「鉛石」，「鉛」雖也在民數記（卅一22）提及，但成爲線鉈，重量不足。「線鉈」一詞其實是根據希臘文、拉丁文及亞蘭文的譯詞。有一英文版本（New English Bible）稱這爲「分石」（the stone called Separation），是根據敍利亞譯本。[17]這塊石頭是爲表明分別爲聖歸於神。所以耶路撒冷本（Jerusalem Bible）譯爲「揀選之石」（The Chosen Stone）。這必是爲建築之工程記錄，而非線鉈。這記錄可能是石版的樣式，據說在巴比倫時期甚爲盛行。[18]

「七眼」在第三章已經提及，這裏再提，是否與七盞燈有所關

[16] 參閱 J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 52.

[17] G. R. Driver, "Babylonian and Hebrew Notes" in *Die Welt des Orients,* II, 1954, 22.

[18] 參閱 Ellis, *Foundation Deposits,* 1968, 104.

聯？燈既表徵神在殿中居住，祂的同在給予復興的確據。祂的看顧是隨時隨地的，耶和華的眼睛徧察全地。如果以「眼睛」譯爲「泉源」，有七個泉源，又完整也美善的「七」數字，能湧流全地，福澤必在遍處。這是生命的活水，神的子民帶到世界各地，也是極美的釋義。[19]

耶和華的眼目徧察全地，正如箴言（十五3）說：「耶和華的眼目無處不在，惡人善人，祂都鑒察。」（參閱詩六十六7）。

耶和華從天上垂看世人，要看有明白的沒有，有尋求神的沒有（參詩一一三5起）。神注目觀看人的道路，看明人的腳步（伯卅四21）。

耶和華的眼目是刑罰惡人的，「我必定住眼目，降禍不降福。」（摩九4）。「我眼必不顧惜你，也不可憐你。」（結五11；參閱七4、9，八18，九10）。但是耶和華的眼目也是眷顧施恩的（結二十17）。

神說：「我要定睛在你身上勸戒你。」（詩卅二8）耶和華的眼目，看顧敬畏祂的人，和仰望祂慈愛的人（詩卅三18）。撒迦利亞書第十二章四節有耶和華的話：「我必看顧（原意爲『我必睜眼看』）猶大家，使列國的一切馬匹瞎眼。」

最切合解釋此處（亞四10下）的，是歷代志下第十六章九節：「耶和華的眼目徧察全地，要顯大能幫助向祂心存誠實的人。」「神的眼目看顧猶大的長老，以致總督等，沒有叫他們停工，直到這事奏告大利烏，得着他的回諭。」（拉五5）他們終於可以自由地重建聖殿。

這個異象中的燈光，象徵着耶和華的眼目，也表明祂的同在。祂的臉光啟示着眷顧與施福。民數記第六章廿五節亞倫的祝福：

[19] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 123.

「願耶和華使祂的臉光照你、賜恩給你。願耶和華向你仰臉、賜你平安。」詩人的祈求：「耶和華阿，求你仰起臉來，光照我們」（詩四6，卅一16，四十四3，八十7，九十8等）。所以耶和華的臉以及眼目，都是光，照明與施恩，將救恩廣被祂的子民。

七（眼）乃是耶和華的眼睛，照早期的學者如腓羅（Philo）及約西弗（Josephus）的說法，爲七大行星，是近年德國經學家所採取的。[20]可能「七」只是完全的數字，與「二」作對比，兩棵橄欖樹，兩根橄欖枝，在兩個流出金色油的金邊，兩個受膏者，他們站在普天下主的旁邊。主有七眼，完全智慧，最完美的，祂是無所不知、無所不在、無所不能的主，祂是救贖主！

「我又問天使說：這燈臺左右的兩棵橄欖樹，是甚麼意思？我二次問他說：這兩根橄欖枝，在兩個流出金色油的金嘴旁邊，是甚麼意思？」（11、12節）

先知既明白燈光的象徵，爲甚麼還再發問呢？兩棵橄欖樹一定代表甚麼人物，但是他無法確定。

兩棵橄欖樹已經提說，但是兩根橄欖枝與兩個油管的金嘴沒有提起，現在先知的問題之中，這一定是橄欖油從樹枝流出，通到燈臺的管子，並將油料可以貯藏起來。以作經常的供應。這樣說來，燈臺不能象徵主耶和華，因爲燈臺不是自足的，需要油的供應。這是象徵以色列的國度。這兩棵樹、兩根枝，才是兩個主要的人物。爲神傳遞油料的供應，或說能源的供應，能源是在神，他們是油的供應者，是受膏者（14節）

---

[20] F. Horst, *Zwölf Kleinen Propheten Nahum bis Maleachi,* 1964, C. Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja, Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial,* 1977, 180–185.

「金色油的金嘴」，好似這問題中，十分强調「金」。照一般的譯詞，可能給予讀者的印象，橄欖油倒出來是金色的，因爲橄欖油越純正，色澤如黃金一般。事實上，作者好似有意將第二節的「純金」，與此處的金色油與金嘴，作反復的敍述，强調尊貴的成分。

橄欖枝的「枝條」，與「穗子」同義（shibbaleth 此字在創四十一5、22；賽十七5；得二2及伯廿四24）。可能這是可搾油質的。這樣，先知在異象裏，實在看得很清楚。

「他對我說：你不知道這是甚麼意思麼？我說主阿，我不知道。他說，這是兩個受膏者，站在普天下主的旁邊。」（13、14節）

天使一定十分詫異先知的無知，在這個異象裏，他第二次這樣發問，先知又同樣回答。這樣的記述是否多餘呢？可能作者有意贅述，爲著重以下重要的答案，成爲異象解釋的主題。

首先，這兩棵橄欖樹的確是指人物，以橄欖樹喻人物，在聖經中屢見不鮮，尤其以個人作爲猶大，以色列的代表。「他的枝條必延長，他的榮華如橄欖樹。」（何十四6）「從前耶和華給你起名叫青橄欖樹，又華美又結好果子。」（耶十一16）「至於我，就像神殿中的青橄欖樹，我永永遠遠倚靠神的慈愛。」（詩五十二8）「你兒女圍繞你的桌子，好像橄欖栽子。」（詩一二八3）「又像橄欖的花，一開而謝。」（伯十五33）以上經文或指以色列的社會，或指他們個人，除了約伯記那節之外，都是正面表徵華美、茂盛與尊貴。

「受膏者」原意爲滿有膏油的人。此處爲「膏油之子」（Sons of Oil），指君王或祭司（少數先知也受膏，如以利沙）受膏承受重要的職分。他們由神承受豐盛的恩惠，以油來表徵豐盛，正如神的福分以五穀、新酒與油來說明（何二8；珥二19、24）。

關於受膏，大祭司就職必有這項禮節，但是所羅巴伯雖有君尊的家系，但被擄之後歸回，再無君王的制度，他也不再如以前列王一般受膏就位了。他是省長，波斯宮廷不會給他膏立。通常解釋這兩個受膏者是約書亞與所羅巴伯，似乎「受膏」就不一定是必有的禮儀，只在涵義。

受膏者是彌賽亞，但彌賽亞視爲人物，不是兩個，只是一位。可見他們只是彌賽亞的代表，不是彌賽亞本身。

他們兩位是站在主旁邊，好似橄欖樹在燈臺兩旁。這樣解釋，似乎將燈臺作爲主耶和華。但是燈臺自身並不發光，誠如上述，不是耶和華。以色列整體是燈臺，燈臺需要橄欖樹供油而發光，而橄欖樹的成長也需要光，不是燈光，而是日光。由日光而生長，成長之後可供油，而產生光。這些都需要主諸般的恩惠。

兩位受膏者是伺奉耶和華的，耶和華是普天下的主，祂是一切恩惠的來源。

(六) **第六異象：飛行的書卷**（五1—4）

「我又舉目觀看，見有一飛行的書卷。」（五1）

上一個異象是在以色列的政治現狀，這一個異象是以色列的社會狀況。第六、七兩個異象，都是有關不法的罪惡。政治首領主要的功能，在施行法律公正。君王也是審判者（撒下十五2、3）。其實祭司也有審斷之功能（本書三7以及申十七9）。先知常預言公義的治理（如賽十一3—5，卅二1；耶廿三5）。可見公正公義是多麼重要。

在敍述的開端，與第一至第三異象十分相似：「我又舉目觀看」。這次他看見一個飛行的書卷。這是卷軸，不是書册，也並非經卷（Codex），經卷是手抄的書册，但是這可能是編本，不是成卷的。這不是捲起來成軸置於一處，而是攤開着在空中飛行。這就成爲一面旗幟，在高空飄揚，目的爲給人看見，並且誦讀的。

在被擄之後，以色列人重新注重宗教教育，尤其在教導律法的事上不遺餘力。這飛卷可能是一些律法的記載，使人反省並且知罪悔改。但是這裏與其勸導，不如說是宣告罪狀，甚至宣判，神所啟示的公義，斷不以有罪爲無罪，人們必須正視。

「他問我說：你看見甚麼？我回答說，我看見一飛行的書卷，長二十肘，寬十肘。」（2節）

天使爲引起他注意，特別問他，看他是否觀察得清楚仔細，先知所看見的那飛行的書卷，連面積都說得出來。長二十肘，即有三十呎，可能只指卷面的上端。在古蘭（Qumran 即死海古卷之處）的以賽亞書卷長約廿四呎左右，寬十一呎，比較長的一卷。[1] 通常書卷的長度爲幅度的三十倍，但這飛卷比例爲二比一，即長度僅爲幅度之二倍，可說這是很不尋常的。其不尋常之特點有三項：㈠比例特殊；㈡展開或攤開着並不捲起；㈢在空中飛翔。可說都是十分奇特的。

這面積值得注意的，是聖殿中的聖所也有同樣的尺寸（參閱出廿六15—28）。[2] 又有所羅門的廊下也是同樣的面積（王上六3）

這面積既與會幕與聖殿有關，是否有特別的意義？有的經學家認爲這是指審判，因爲在神權政治之下，聖約的民需在耶和華面前負責，接受公義的審判。[3]

如果讀下文，這一異象中既歷數以色列宗教與道德的罪惡，必是審判的信息。在書卷上寫滿罪狀，所以不能捲起來，不然又怎麼能看得清楚呢？可見神啟示這異象，可謂用心良苦。

---

[1] E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 1957, 8.

[2] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah, (International Critical Commentary)*, 1912, 169, C. H. H. Wright, *Zechariah and His Prophecies*, 1879, 107.

[3] E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, vol. III, 305.

「他對我說，這是發出行在遍地上的咒詛，凡偷竊的必按卷上這面的話除滅。凡起假誓的，必按卷上那面的話除滅。」（3節）

在前幾個異象中，只有祝福，沒有咒詛。但是使人蒙福的，必須符合道德的條件。如果違背神的旨意，福分必無法獲得的，而福分的反面就是咒詛。

這裏提到的咒詛（'alāh）與書卷（Megillah）字尾的音相同，似爲寫作者有意湊合的。書卷就是咒詛，飛行在遍地，使咒詛帶到各處。咒詛究竟有甚麼特性，可從幾段經文中求解。

首先，在士師記第十七章二節，敍述一個以法蓮山地的婦女失竊一千一百舍客勒銀子，就發出咒詛。她也不知道咒詛誰，只咒詛那偷竊者。不料取錢的是她自己的兒子。兒子因母親咒詛而不得不承認。結果他母親向他祝福，使咒詛除去。可見咒詛未必一定知道或確定對象（參閱利五1及箴廿九24，咒詛原是發誓。）

在民數記（五21—28），咒詛的涵義就有些不同。婦人若被疑有不貞的事，應喝苦水，並起誓發咒。如果她眞的生病消瘦，表明實在有罪。如果清潔，可免這災，且要懷孕。祭司要寫咒詛的話，將所寫的字抹在苦水裏。可見咒詛正式寫上，成爲法律的條文，並可確認咒詛的對象。參考列王記上第八章卅一節，起誓是在聖殿的壇前，非常正式而嚴重。

第三個例證，是有關乎立約的關係（創廿六28）。亞比米勒王與以撒起誓立約，同一個字，此處不作「咒詛」，而是「起誓」。如果破壞這約的，故意違約的，必受咒詛，以西結書（十七13）也具相同的涵義。

在申命記第廿九章「起誓」這字共用九次。在第十二、十四、十九節直接與立約有關，所用的字在撒迦利亞譯爲咒詛。第二十節即譯爲咒詛，第廿一節說「必照着寫在律法書上約中的一切咒詛，將他從以色列衆支派中分別出來，使他受禍。」通常來說，這是

「約的咒詛」（Covenant Curse）。在第廿八章，就是一連串咒詛的宣告「……必受咒詛」（16、17節），詳細的咒詛情形，敍述在第二十至六十八節。撒迦利亞書第五章四節，咒詛進入人的住處，正是申命記（廿八30）的話：「你建造房屋，不得住在其內。」

這書卷共有兩面，正如法版是兩面寫的（出卅二15，參閱出十七12，廿六13；民廿二24；結四十七7）。

這裏指出兩種罪，一種是起假誓，似指宗教方面的罪，妄稱神的名。另一種是偷竊，似指道德方面的罪，侵犯基本人權。可見二者代表律法一切的禁條。

「除滅」，在譯詞上有時作「剪除」，不再在約的權益之下，失去應有的身分，喪失地位。這是十分嚴重的後果。

「萬軍之耶和華說：我必使這書卷出去，進入偷竊人的家，和指我名起假誓人的家，必常在他家裏，連房屋帶木石都毀滅了。」（4節）

在前一節，咒詛要發出行在遍地，這咒詛是神宣判的話。神的話好似僕人一般出差，執行神的工作（詩一四七15；賽五十五11）。既然這咒詛是與聖約有關，就只對以色列人，尤其是在猶大地的以色列人。「遍地」是否只指猶大地呢？在第二章六、七節，猶大的以色列人。有些人與巴比倫同住，在巴比倫。有些人已被分散在天的四方。這樣「遍地」的範圍就更廣了。

這咒詛的情形相當嚴重，因爲要進入罪人的家，做澈底破壞的工作。連房屋帶建屋的材料——木石都完全毀滅。

這裏提出最基本的問題，以色列人是否眞實履行神聖約的要求，這是在早期的歷史中，以色列人必須遵守的律法。這宗教的傳統必須持守，不容更改或忽略。同時這異象是切實揭露當時猶大的情況，社會中的罪惡層出不窮，有不虔，也有不義，而且兩者是相連的。第四、五異象都是有關以色列的首領，現在第六異象似對付

以色列的衆人，是民族的整體，在宗教與道德的事上都失敗了。

當耶和華在以色列人中作復興的事，要他們建立新的社會，破舊的、汚穢的、罪孽的--切必須除滅。

這異象對當時管理司法行政的人，也有一種鼓勵，他們秉公行義，是遵行神的旨意。神公義的審判是無法逃避的，罰惡的事一定要執行，即使在個人的私生活中，神仍有干預，他的家都被毀滅，人不可推說無知，因爲書卷很大，衆目昭彰，又飛行在高空，無遠弗屆，所以人無法推諉與逃避。罪人必須面對審判的主。

(七) 第七異象：婦人在量器（五5—11）

「與我說話的天使出來，對我說，你要舉目觀看，見所出來的是甚麼。我說，這是甚麼呢？他說：這出來的是量器。他又說，這是惡人在徧地的形狀。」（五5、6）

這個異象與第二異象相似，在開端由天使指示，以後先知在答覆時，仍以問題來應對，表明他的無知。於是天使照他所能看見的，向他解釋，使他明白。

這是量器，爲裝乾糧的，如穀物、麪粉或其他物品。量器或爲金屬、或爲織物、或爲陶瓦。這是量度之器，爲三分之二「蒲式牛」（Bushel），通常一蒲式牛爲四斗左右，約爲36.5公升（Liters）。[1] 在路得記（二17），路得拾取麥穗有一伊法，伊法就有這樣重量。利未記第五章十一節贖罪祭，加上的素祭爲伊法十分之一。撒母耳記上第十七章十七節穗子有一伊法，所以伊法是公道的法碼或公平的升斗（參閱申廿五14、15；摩八5；箴二十10；利十九36；結四十五10及彌六11）。但是這裏與其說是量器，不如說是容器，容納

[1] S. Marenof, "Note concerning the Meaning of the word 'Ephah' in Zechariah, 5:5—11," *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 48, 1931—32, 246—267.

那罪惡化身的婦人。

這量器是惡人在徧地的形狀。「惡人」原意爲罪孽，就是在第三章四節所提說的。大祭司有罪孽，需要除去。大祭司也代表以色列民，他們的罪孽需要除去。但是罪孽仍在徧地，仍舊汚穢（參閱該二14，此處指一切都沾汚不潔）。

中譯詞「惡人的形狀」。實則「惡人」或作「形狀」。希臘文譯本與敍利亞譯本都如此譯出，因爲「罪孽」（即惡人）與「形狀」（原來爲「眼睛」）兩詞在字形上相差甚少。[2] 量度是一個形狀，形狀是看得見的。量器既是升斗法碼，即指商業道德，社會公正，所以若不正不義，可用量器來象徵。所以中譯詞將量器的涵義加註，也無不可。主要的用意是指罪孽的具體，使人無法忽略與否認。

「（我見有一片圓鉛被舉起來）這坐在量器中的是個婦人。」（7節）

在這量器中，坐着一個婦女，量器怎麼又那麼大？但是這裏都是象徵。因爲婦人成爲罪惡的象徵。這個表象可能是根據創世記第三章的傳統解釋，婦女是罪惡的根源，因爲她首先受引誘而犯罪。所以新約提摩太前書第二章十三至十四節：女人先被引誘而陷在罪中。

另一說主張量器是表徵異教的廟妓，所以婦人爲罪惡的化身，尤其量器應被帶至示拿。示拿是巴比倫，是異邦，有宗教與迷信罪惡。[3] 他們根據第八節「罪惡」一詞的涵義。

這裏的圓鉛好似用作量器的蓋子，當這蓋子舉起掀開，才可看見有坐着的婦人，可見這婦人是隱祕的。罪也是這樣不願公開。但

[2] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 128.

[3] H. Mitchell, *Haggai, Zechariah, Malachi, Jonah*, 1912, 173—174.

是問題在圓鉛的功用，因爲通常圓鉛不作此一用途。下節再提圓鉛，似仍指蓋子，可能是當作一種秤鉈。

「天使說：這是罪惡，他就把婦人扔在量器中，將那片圓鉛扔在量器的口上。」（8節）

罪惡（Ris'ah）可應用在禮儀的不潔，尤其是指異教的成分，如在瑪拉基書（三18），所謂「惡人」（用同一字）指不事奉神的人。但是罪惡一詞也指道德的失敗，如申命記（九4及箴十三6），專指不義不正直的行爲。以西結書（卅三12、19），也有同樣的涵義。

圓鉛在此處又是作爲蓋子，使婦人在量器內囚禁，無法脫逃。它既是一種類似秤錘，重量是爲鎮壓婦人的，可能也是表徵罪惡，尤其是商業的罪惡。

有人認爲圓鉛是一種重量，應爲108.29磅。[4] 這是相當沉重的，圓形的鉛蓋在量器上，使裏面的婦人只好坐着，完全動彈不得。這罪惡可能是遺留在巴勒士坦，但更可能的是在被擄之地。當他們以色列歸回故土的時候，罪惡也隨着乘虛而入，所以必須嚴加防範，並應立即遣返原處。

「我又舉目觀看，見有兩個婦人出來，在她們翅膀中有風，飛得甚快，翅膀如同鸛鳥的翅膀，他們將量器擡起來，懸在天地中間。」（9節）

從以上的敍述，天使對量器中的婦人，並無詳細的解釋。但是看來異象的要義，在於量器的動向。有兩個婦人把這量器迅速地擡走。

在量器中的婦人，表徵罪惡，或指以色列民的罪惡，或指個人

[4] F. Brown, S. R. Driver, & C. A. Briggs, *Hebrew-English Lexicon of the Old Testament*, 1907.

的罪惡，或指猶大地及耶路撒冷的罪惡，或指各地甚至徧地的罪惡，這婦人就是罪惡的化身。這裏兩個婦人是否仍指罪惡，是撒但的使者。[5] 但是也有人認爲這兩個是耶和華的使者，負責將罪惡除掉，正如第四異象，他們負責脫去約書亞污穢的衣服（三4）。[6] 無論是撒但的使者，或是耶和華的使者，都是超自然的，所以這裏描述的，她們有翅膀，是半人半動物的，在古代近東的傳說神話中常提說這種奇特的形象。此處是否特別强調這兩個婦人也是迷信罪惡的表徵。[7] 她們的翅膀如同鸛鳥的翅膀，這種動物在律法中也是不潔淨的（利十一19；申十四18），但可以高翔，在天地之間飛行。

看來這兩個婦人必與在量器中的婦人有關，既因爲婦人，也許有同樣的表徵——罪惡，但是她們又不同，因爲在量器中的婦人沒有翅膀（至少沒有提說），是在靜止的狀態，坐在那裏。這兩個婦人卻飛行自如，在動態中。她們是否有保護的作用，呵護着量器的婦人？無論如何，她們在執行任務，將量器帶走。

「在天地之間」也許是指高度，耶利米書（八7）「空中的鸛鳥」，飛翔在高空。這也可能指幅度，在天地之間，是在全地，遼闊的空間。鸛鳥隨着季節移居。

這是十分生動的描述。她們翅膀中有風，更爲敏捷迅速。中譯本特加註「飛得甚快」。也可說是象徵的行動。

「我問與我說話的天使說，他們要將量器擡到那裏去呢？他對我說，要往示拿地去，為她置造房屋。等房屋齊備，就把他安置在自己的地方。」（10、11節）

罪惡必須除去，那兩個婦人將量器迅速地擡走。天使告訴先

[5] A. Köhler, *Die nachexilischen Propheten*, 1860–65.

[6] W. Neumann, *Die Weissagungen des Sacharja*, 1860.

[7] C. Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1977, 200.

知，量器的去向是示拿地。示拿是巴比倫，首次出現在創世記（十10）。以後有六次出現在聖經中（創十一2，十四1、9；賽十一11；但一2以及此處亞五11）。在七十士譯本，敍利亞譯本及亞蘭文譯本中，「示拿」以巴比倫或「巴別」（Babel）取代。巴比倫是被擄之地，也表徵着分散之地，因爲人們的言語變亂而分散，是叛逆之地，不願信靠眞神，卻自行發明宗教、製造偶像、創導人本主義（創11章），所以示拿是罪惡之地。讓罪惡歸回至罪惡之地。

有人以爲量器擡回示拿，是指以色列被擄至巴比倫。但是被擄的事是過往，異象是有關將來的事。也有人以爲這是指以色列人將來居住之地，只用過去被擄之地爲名，正如本書第十章十一節提到將來的侵略者，以亞述與埃及爲名。這裏是否指將來被擄的事？[8] 可能「示拿」不是在於地理的名字，而藏象徵的意義，它表徵罪惡不虔之地。以色列從被擄之地歸回，不可將罪惡再帶來，應該送回去。這樣以色列才可成爲聖潔的國民。

兩個婦人不但負責將量器擡回去，而且到了目的地，還要造房屋把他安置。在示拿地要蓋住屋，可能類似巴別塔的形式（ziggurat曾有考古學的發現，巴別塔的形式可能與這種類似）。這是異教的廟宇，將罪惡安置在那裏。「安置」一詞不僅是被動詞，而且也有加重語氣的形式（Intensified Passive），似乎說明這量器，像巴比倫的諸神，是完全虛無與無能的，偶像本來就是無用的，需要人來安置。在耶路撒冷的聖殿就不同，那是耶和華的居所，有祂的同在。但祂不是住在人手所造的殿。這只是人們敬拜的地方，在那裏

[8] E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, vol. III, 308. 參閱 Charles Feinberg, *God Remembers: A Study of Zechariah*, 1965, 73.

人可以體會祂的榮耀與恩惠。

將量器安置在自己的地方，甚麼是「自己的地方」，有的譯爲「底基」（on its base），是放置偶像的位置。這是一種銅製的盆座（耶廿八19），在耶路撒冷陷落的時候，巴比倫王就掠去，成爲偶像的壇基。這聖物以後在偶像廟中被汚穢了。在以色列從被擄之地歸回的時候，有的聖物歸還。但這壇基沒有送回，現在讓這量器放在那裏吧！

罪惡化身的婦人坐在量器內，又被擡走。可見罪惡可以被囚禁在一處，可以被移動。全能公義的神可以予以限制。神眷安逸的列國，就十分惱怒（一15），所以祂容讓罪惡被遣走，安置在自己的地方，可以安逸了。這安逸表示罪惡的無能，它不能再在神的子民中間有甚麼擾害。當罪惡似乎在個人或社會中始終存在的時候，神一定要對付與處理。

耶和華始終信實，祂可將罪惡遣走。「東離西有多遠，祂叫我們的過犯，離我們也有多遠。」（詩一〇三12）耶利米也有同樣的信息，强調神立永遠的約，必不離開他們（耶卅二39、40）。以西結書中神應許潔淨他們，賜給他們新心與新靈（卅六25）。神要復興的以色列，使他們成爲聖潔的國民，必除掉一切的罪惡與汚穢。

（八） 第八異象：戰車在四方（六1—8）

「我又舉目觀看，見有四輛車從兩山中間出來，那山是銅山。」（六1）

這個最後的異象沒有特別的引言，與前一章的敍述相同：「我又舉目觀看……」這也與第二、三異象的開端相同。但是第六、七異象敍述比較簡單，直接說出看見的事物。現在的敍述提到有山，再有車有風，較爲複雜。

這個異象與第一異象十分類似，但也有不同之處。在第一異象

中只有馬沒有車。騎馬者提供報告。這個異象裏，騎馬的只驅馬往不同的方向，有行動卻沒有話語。所以先知在觀察中急待天使的解釋。第一異象是騎馬的在深谷中樹蔭下，而這個異象是在兩山中間，比較有清晰的情景可以觀察。前者是在晚上，有人認爲後者可能是在日出的時光，一個新的時代已經導入，這是猶大的黎明，也是世界在破曉時分。神在歷史中的計劃必定實現。[1]

在這異象中，特別有車輛。車輛在古代以色列，只是君王與尊貴者的交通工具（撒下十五1；王下五21，九27，十15及代下卅五24）。車輛可供戰事需要，爲戰車，也有禮儀的涵義，耶和華成爲戰士（代上廿八18；王下廿三11）。車輛常有表象的涵義：耶和華的車輦像旋風（賽六十六15；耶四13）。這個異象中車輛也與風相連，表明神的威榮。車輛也與神的顯現有關，「神的車輦累萬盈千，主在其中，好像在西乃聖山一樣。」（詩六十八17）

兩山是代表天的門，正如第五節說，是在普天下的主面前出來。那山是銅山，兩座山都是銅山。銅可有不同的解釋。當日出的時候，陽光好似銅色那樣照耀明亮。另一種解釋，是參照巴比倫迷信的說法，太陽神是從兩山之間出來。[2] 還有解釋爲聖殿入口處的兩根銅柱（王上七13—22），象徵着兩座高山，護衛神的同在。銅比鐵更爲堅硬，可作防禦之用（耶一18）。神保護，給予安全。

---

[1] H. Frey, *Die Botschaft des Alten Testaments*, 24, *Das Buch der Kirche in der Weltwende*, 1963, 52, 91, F. Horst, *Handbuch zum Alten Testament*, 14, *Die Zwölf Kleinen Propheten, Nahum-Maleachi*, 1964, 218, 236, G. von Rad, *Old Testament Theology*, II, 1965, 287.

[2] H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939, XIXa; J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, 1954, 683, 685.

以上的解釋都可綜合，只有神話部分不會是作者的用意。但兩山之間由太陽神出沒之處，也不無意義，因爲以色列人在被擄之前，確有膜拜太陽神的迷信罪惡：「向日頭所獻的馬廢去，且用火焚燒日車。」（王下廿三11），他們的迷信也與馬及車有關。現在耶和華神正式以車輛與馬匹從兩山中間出來。他希冀人們體認耶和華的威榮，祂的顯現指示歷史的進程。

「第一輛車套着紅馬，第二輛車套着黑馬。第三輛車套着白馬，第四輛車套着有斑點的壯馬。」（2、3節）

關於各種不同色澤的馬匹，在第一異象已經描述了。但是在那裏並沒有黑馬，至於黃馬是否與此處有斑點的壯馬相同，也有不同的見解說法。在拉丁文譯本與敍利亞文譯本作斑點的馬。希臘文譯本有兩個形容詞：「斑點」與「色彩」。在此處「斑點」用另一個字，是同義的，另一個字是「光澤」或「强壯」。所以譯爲「有斑點的壯馬」，可能是正確的。但是「斑點」也可譯爲「灰色」，因爲灰色是黑色與白色之間的，創世記（卅一10）同一個字譯爲有「花斑的」。亞蘭文譯本在這異象中譯爲「淺色」。一般認爲第一章八節的「黃馬」不甚恰當。但是希臘文譯本作「金黃色」。[3] 啟示錄（六8）中譯詞爲「灰色」，實則爲「淺黃」，是否引用撒迦利亞書第一章八節？[4]

解經家認爲第一章八節先提紅馬，然後紅馬、黃馬與白馬並列。在此（六2、3），紅馬也應單獨在一邊，然後黑馬白馬及灰馬（即有斑點的壯馬）。理由是紅馬似在指揮的地位，騎紅馬的是發號施令的，所以在此處（6章），其他的馬都有行動，但是不見紅馬去到甚麼方向。所以有的主張第一異象與第八異象（6章），是相

---

[3] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 138—139.

[4] R. H. Charles, *Revelation of St. John*, 1920, 169.

同的，只是多加車輛與方向。[5] 但是在第七節的壯馬與第六節的有斑點的馬似乎不是同一的，那樣不是成爲五種馬了？況且第一章八節紅馬，又再提紅馬，是否同一馬匹，還是分開？都未交代清楚，所以需要將經文重新修改，涉及經文評鑑問題，似乎相當複雜，並無結論可作。

再從顏色的象徵來研究。第一章八節紅色、黃色、白色可指戰爭與和平的表徵。那麼第六章二、三節仍可與戰爭和平有關，黑色表徵死亡，斑點或作灰色可表徵饑荒與瘟疫。另一種說法，第一異象是表徵落日，而此一異象（6章）表徵黎明的日出。前者落日之後由黃昏轉黑夜，那是夜間的異象，白色爲月亮的光輝。後者在黎明前後，有一線曙光，逐漸東方發白，日出之後，陽光普照，間或陰雲流蕩，成爲有斑點的灰色，再轉明朗的白天。從自然的景象看，深體神在歷史的情勢中干預、顯示祂的作爲。[6]

以車輛與戰爭相連，是舊約的思想。在第一異象中，有馬無車，因爲坐騎者爲巡行。在最後異象（此處6章）不是只爲巡行了，有戰爭的狀態。尤其再看出處，由銅山出來，是耶和華公義的審判，在歷史中實行。所以戰爭的圖畫似乎更加明確，而不僅日落日出的情景了。

這裏是四馬四車，有四風，也可說有四方：南方、北方與徧地。歷史在演進中，而神的審判是普世的！

---

[5] M. D. McHardy, "The Horses in Zechariah" in *In Memoriam Paul Kahle, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1968, 174–179.

[6] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 131, 138–139, G. von Rad, *Old Testament Theology*, II, 1962, 287; E. D. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten Nahum bis Maleachi*, 1964, 218, 236.

「我就問與我說話的天使說：主阿，這是甚麼意思？天使回答我說：這是天的四風，是從普天下的主面前出來的。」（4、5節）

先知再問同樣的話，「這是甚麼意思？」（一9、19，四4）。先知並非沒有看見馬匹與車輛，但他不明白一切的表象，需要天使指示。

天使的答覆，在第一異象中，重點在馬，現在的中心是在於車輛。這些車輛是風，四輛車代表四面的風。大多引用詩篇第一〇四篇四節，「以風爲使者」，有人將四風解爲四個天使，[7] 但大多不能接受。[8] 可能應引用的是詩篇第一四八篇八節：「成就祂命的狂風」，風是神公義的能力。爲施行全地的審判。「我要使四風從天的四方颳來……將他們分散四方。」（耶四九 36.）天的四風陡起，颳在大海之上。（但七2）四個車輛不是四風的代表，卻表明神的力量，也以風的表象，來說明車輛的疾行。[9]

四風是從普天下的主面前出來的，全地都是屬主的，普天下一切也都在祂的管治之下。世界是整體的，神的能力要實行在地上也是整體的，祂的行動也是整體的，那些馬匹及車輛也以整體的行動，執行神囑咐的任務。

「套着黑馬的車往北方去，白馬跟隨在後，有斑點的馬往南方去。」（6節）

黑馬象徵着死亡，這車往北方去，北方是以色列仇敵的地方：巴比倫亞述在歷史中常來侵略以色列（參閱耶一14，四6，六22；結一4）。

---

[7] D. Baron, *The Visions and Prophecies of Zechariah*, 1919, 461.

[8] Charles Feinberg, *God Remembers: A Study of Zechariah*, 1965, 78.

[9] C. F. Keil, *The Twelve Minor Prophets*, tr. J. Martin, vol. II, 1889, 286.

白馬跟隨在後，似也向着北方。如果白馬象徵着勝利，神要爲以色列取勝，以除去北方的威脅。所以在北方有安慰（8節），可能有這用意。

有些解經家認爲白馬的方向是向着西，因爲「在後」可作「向海」，只在原來的字多加一個字音。[10]事實上此處只提北方與南方，未提西方與東方。如果白馬是向西，向海，就向着小亞西亞而至歐洲，曾經是以色列分散移居之地，有這可能。由於解經家認爲四部車輛成爲四風，必有四個風向，那麼紅馬應向東方。耶路撒冷本（Jerusalem Bible）與現代英文本（New English Bible）都有這項譯註。[11]

有斑點的馬向南方，南方大概是指埃及。斑馬如果是象徵雜色的，是時戰時和，常在不穩定的狀態之中，在以色列的歷史中，北方的威脅與南方的擾亂，常使以色列極爲不安。埃及在猶大國敗亡前，曾常與巴比倫爭雄，受害的是以色列。

「壯馬出來，要在徧地走來走去。天使說，你們只管在徧地走來走去，他們就照樣行了。」（7節）

壯馬並非另一類，照着第三節，壯馬是有斑點的，但有斑點的已有確定的方向——向南。可見壯馬是指所有的馬，「壯」只是一個形容詞，描寫他們的强壯，奔馳快速。所有的馬都在徧地。他們這樣做，是受命令而遵行的。在第一異象中的情況是這樣，這裏最後異象也相同，都是由天使指引，奉命於神的。

有人認爲壯馬是指紅馬，因爲經文本身並未提及，[12]加爾文也

[10] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 131.

[11] F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten, Nahum-Maleachi,* 1964, K. Elliger, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten,* 1967.

[12] L. Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja,* 1950.

作這解釋，所以多人接受這個說法。又有人以爲四方指四馬車，黑馬、白馬、斑點的馬及壯馬，還有紅馬只在坐鎮。[13]

當這些馬車在徧地走來走去，似乎有急切的心要立即執行任務，散佈審判。神要建立的國度是普世的，不是只有以色列。所以祂的審判也是普世的。看來使者一定明白這個普世性的使命，他才會這樣命令。壯馬出來，「要」在徧地走來走去，「要」字確有急切的態度，再有天使的命令，更有緊急感。

在天使的命令詞，是雙重的命令：去！走！可譯爲：「你們要去，走在徧地各處。」就更托出緊急的意味。

「他又呼叫我說，看哪，往北方去的，已在北方安慰我的心。」（8節）

天使的呼叫是大聲疾呼作重要的宣告。這種宣告也類似戰爭的吶喊（士四10、13；撒下二十4、5。）耶和華不能忘記祂百姓之疾苦。他們曾受北方兇殘的侵略與壓迫，現在是施報的時候了。

那往北方去的，就是黑馬的車，如果白馬跟隨在後，也同樣朝這方向去。審判要施行在北方。神的怒氣已經發作，當北方受了報應，怒氣就可以止息。

「安慰我的心」，「心」原意爲金或風，也可作怒氣。「安慰」可作寧靜，或靜止，怒氣靜止了，就不再發作。神的怒氣就此停止。[14]

以「心」或「靈」爲怒氣，這樣用法在聖經中屢見不鮮（在賽卅三11；傳十4；以及士八3）。此處是使心靈鎮靜或安定，是怒氣的止息（結五13，十六42，廿四13。）怒氣止息後就心平氣和了。這是閃系文字的特質，駱駝蹲下，在阿拉伯人的說法是一種鬆

[13] H. C. Leupold, *Exposition of Zechariah,* 1956, 116.

[14] 同上 117.

馳或懈怠的姿態。這裏的涵義正是如此（參閱書四3、8；撒上六18）是「居住或放置」的意思。神的命令若是執行了，也可使僕人安心。

歸納言之，神的怒氣若不發作，必不止息。當審判施行了，神才可停止祂的忿怒。當欺壓選民的外邦人受了刑罰，被除滅之後，神才可得安慰，而祂的僕人也可安心，因爲救贖臨到屬神的人。

弍　約書亞加冕表徵（六9—15）

「耶和華的話臨到我說：你要從被擄之人中取黑玳，多比雅，耶大雅的金銀。這三人是從巴比倫來到西番雅的兒子約西亞的家裏，當日你要進他的家。」（9、10節）

這是在八大異象之後，先知受命應作的事。現在又再回到有關大祭司約書亞的職任。此處通常有兩篇信息：第十至十一節約書亞祭司的冠冕。第十二至十三節又是所羅巴伯重建聖殿的任務。最後的結論在第十四、十五節，證實耶和華必得成就。

第九節仍是先知領受耶和華啟示的話語，是直接對先知說的，不需要天使來傳遞或解釋。他的任務主要是去收集金銀，爲製作大祭司的冠冕。有三個人是主要獻捐的。但是只知道他們是在被擄歸回者的羣中，卻無法知道他們的背景。約西亞大約是祭司，他父親西番雅是否在耶路撒冷被毀時被殺的那個副祭司（參考王下廿五18），不得而知。

「取這金銀作冠冕，戴在約撒答的兒子大祭司約書亞的頭上。」（11節）

這是大祭司的冠冕，在第四異象中已經提說，此處更是十分重要的事。但是難解的，卻在「冠冕」一詞爲多數字，如果照有些古卷用的單數字就簡單了。冠冕只有一個，因爲大祭司只有一人擔任。

冠冕是多數，可有以下幾種可能的解釋：㈠東方的冠冕是有好幾層的，將這些裝飾都拼湊起來。有些冠冕有不同的金屬混合製成，也用多數字來說明。啟示錄第十九章十二節，這位主頭上戴着許多冠冕，其實那冠冕是用多種金屬與裝飾合成的，十分華麗貴重。

㈡多數不是指量，而是指質，希伯來語文無「最高級」（superlative form），以多數表明華貴。神爲以羅欣（Elohim）也是多數。但這些多數字的動詞仍是單數。這裏的冠冕也是以單數的動詞來說明。

㈢這是以陰性的多數，再可强調其中特殊的品質，有聖潔、神祕與尊貴的涵義。在希臘文譯本與拉丁文譯本仍用多數，但敍利亞文譯本卻用單數。[15]

㈣多數大概指兩個冠冕，一個爲大祭司約書亞，另一個爲所羅巴伯，因爲他也應加冕，他有帝王之尊，是大衛家出來的。[16]也有人主張只有約書亞被加冕，因爲他是君尊的祭司，在位上掌王權。又在位上作祭司（13節）。[17]

分析以上的論述，最可能的解釋是「冠冕」雖有多數的形式，實際是單數，冠冕只有一個。如果用多數，只强調具華貴的性質（Majestic plural）。

「對他說：萬軍之耶和華如此說：看哪，那名稱為大衛苗裔

---

[15] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 133; 强調冠冕的特質參閱 E. Lipinski, "Recherches Sur Le Livre de Zacharie," *Vetus Testamentum*, 20, 1970, 25–55; F. D. Kidner, *Proverbs*, 1972, 60, footnote 2.

[16] D. Kimchi, *Commentary Upon the Prophecies of Zechariah*, tr. A. M'Caul, 1837, 57.

[17] M. F. Unger, *Zechariah*, 1963, 112.

的，他要在本處長起來，並要建造耶和華的殿。」（12節）

大衛的苗裔在第三章八節已經提及，但此處的重點似可參閱耶利米書（卅三15），因爲在那裏也特別提到苗裔會長起來。成長的過程是神所設計安排或供應的。樹木怎樣成長，房屋也同樣建造，成長與建造似是相提並論的事。這苗裔是指彌賽亞，他必在地上施行公平和公義（耶廿三5也有類似的話）。所以這位成長起來，行公義在於他建造聖殿。

這裏似乎再指所羅巴伯，他是大衛的後裔，他承擔以色列行政的重任。他必須認清使命，將重建聖殿的事放在最優先的次序上。當約書亞成爲君尊的祭司，大祭司有君王之尊，那麼所羅巴伯是以色列的君，成爲祭司的君王，因爲他負行政責任，但是必須從事宗教的發展，以重建聖殿爲己任。

再看這苗裔在本處長起來。彌賽亞必來到，並不是有旺盛的生命。他好像根出於乾地（賽五十三2）。這可指被擄者的歸來。他們歷經艱苦困難，卻爲完成主的旨意，在故土從事中興的工作。所羅巴伯所經歷的艱難必可想而知。但是他既認清使命，建造耶和華的殿，神就使他尊榮、有王權，又有祭司的職位。可見他地位的重要了。

「他要建造耶和華的殿，並擔負尊榮，坐在位上，掌王權，又必在位上作祭司，使兩職之間籌定和平。」（13節）

「他要建造耶和華的殿。」兩次出現，似嫌重復。敍利亞譯本將第十二節末句刪去，希臘文譯本刪掉第十三節首句。其實第十三節既是另一段開端，與第十二節是分開的，可見第十至十二節是一單元，第十三、十四兩節自成一個單元。[18]

君王或政治首領以屬靈的事看爲重要，是值得稱道的，他必得

[18] A. Petitjean, *Les Oracles du Proto-Zecharie*, 1969, 289.

尊榮。地上的王有尊榮（詩四十五4，廿一5）。他在位上不僅治理，他也在位上作敬拜的事，成爲祭司。本來政治與宗教——君王與祭司是完全分開的。但是現在卻有理想的綜合，在君王與祭司的兩職之間。這樣他們不但合力建造聖殿，而且也同心建立兩職的協調與合作，二者可以互相協助，可說是被擄歸回後最大的成就！這是和諧的關係，使兩者都在神和平的計劃之內。在列王時代，君王憎惡祭司，祭司也對君王不滿，前者是權力之爭，後者是屬靈之差距。於是二者都互相猜忌，暗地嫉妒，彼此敵視。其實他們既同爲神的工人，就應體認神的計劃，竭力保守聖靈所賜合而爲一的心。他們兩者都需要互助來促進和平。

「這冠冕要歸希連、多比雅、耶大雅和西番雅的兒子賢（賢就是約西亞），放在耶和華的殿裏為紀念。」（14節）

在第十一節這冠冕要戴在大祭司約書亞頭上，但是此處說這冠冕只是作爲紀念，放在耶和華的殿中。可見戴在頭上只是短暫的象徵性的動作。

再研究冠冕的用詞（'atâroth-'atârâ）原意是王冠，只爲君王的，雖然這是華美的冠冕，卻不是給祭司來使用。祭司的冠冕是「祝聖」用的（或稱「就職」的冠冕）crown of consecration. 第三章五節的冠冕實際是「頭飾」。

經學家仍認爲冠冕可能有兩個，祭司與君王（即行政長官）各有一個冠冕。但是也有可能，冠冕只有一個，卻先在祭司頭上加戴，然後在首長頭上加冕。同一的冠冕作兩種的用處，依次加冕，兩者兼顧，因爲兩者必須注意，這是受命於耶和華的。

這冠冕要歸希連，希連就是黑玳，可能是別號，在古代以色列極爲普遍。例如烏西雅王的別號是亞撒利雅（王下15章參照代下27章）。希立（代上十一30），但另一個名爲黑玳（代上廿七15），都被稱爲尼陀法人。黑玳這個名可能較爲正式。同樣西番雅的兒子

約書亞，有另一個別號「賢」，可能是匿稱，「賢」原意爲恩惠或恩慈，是否他有善於接待人，好客的豪情，所以先知應到他們家裏去取捐獻的金銀（10節）。另一說是「賢」爲聖殿職份的名稱，專司管理金銀的，是亞蘭文的用詞。[19]

作紀念在聖經中也有例可援，例如在出埃及記（三十16），取「贖罪銀」作紀念，民數記（十三9—10）獻燔祭和平安祭也要吹號，作爲紀念。[20]所以這裏以冠冕作爲紀念，放在聖殿之中，爲使人看見，就可聯想其中特別的意義。這是彌賽亞預言，還未實現，卻有具體的憑證。

「遠方的人也要來建造耶和華的殿。你們就知道萬軍之耶和華差遣我到你們這裏來，你們若留意聽從耶和華你們神的話，這事必然成就。」（15節）

遠方的人是指在遠方被擄之地的人們，他們現在還未回來，但以後仍會歸回的。他們有責任來建造耶和華的殿，正如上述的四個人，他們也是從遠方歸回的。

他們這些遠方的人雖在被擄之地，仍蒙耶和華眷顧，在異邦甚爲發達，經濟豐餘，他們有力量來爲聖殿重建的事來奉獻，他們也實在樂意捐助，共襄盛舉。他們這樣順服命令或勸導，也是神的旨意。聖殿建造的事更加具體，有望完成。[21]

「遠方」也可譯爲「遠近」（如在結六12，廿二5；賽卅三

---

[19] A. Demsky: "The Temple Steward Josiah ben Zephaniah," *Israel Exploration Journal*, 31, 1981, 100–102, 亞蘭文 Lehen, 與亞述文 Lahhinu 近似。

[20] B. Childs, *Memory and Tradition*, 1962, 66–72, 有關「紀念」(Zikkarôn) 的解釋。

[21] Dennett, *Zechariah the Prophet*, 71.

13，五十七19；耶廿五26；但九7等）。遠方的人也不一定只指分散的猶太人，可能指萬國，萬國都要來敬拜耶和華，建立敬拜的事，無疑是建立聖殿。這是彌賽亞預言的重點。如果只指分散的猶太人，也切合餘數的道理。這些餘數成爲復興以色列的核心。

你們就知道萬軍之耶和華差遣我到你們這裏來，這方式曾出現在第二章（9、11節）。耶和華要對付以色列的仇敵（9節），要與以色列建立新的關係（11節）。在建造聖殿的事上，有適當的領袖（四9及此處六15）

最後的結語，仍以假定的語氣提出條件，「你們若留意聽從」。接着就有應許，給予確據，建殿的事必然成就。

叁　禁食與德行問題（七1—八23）

一　禁食的日子（七1—6）

「大利烏王第四年九月，就是基斯流月，初四日，耶和華的話臨到撒迦利亞。」（七1）

本章的開端註明日期，是本書第一至八章第三次，也是最後一次列有日期。這是距異象有年餘的時間，距先知的工作兩年。在用語上相似，稍有不同，只與第一章一節比較。在那裏，只列月份，未用月份的名稱。但與第一章七節相同。在第一章一、七節只提大利烏，沒有王的稱謂。這裏有王的頭銜。以色列對王的稱謂，只以自己的國家爲主，耶和華是他們的王，大衛家出來的王，都是耶和華的代表。但是現在，他們這種觀念已經除去。以色列沒有政治主權的獨立。外邦王當然不會是耶和華的代表。「王」只是政治觀念中的名稱，不再有信仰的內涵。至於外邦的宗教迷信來解釋，認爲王是神明的化身。這是在以色列人的觀念所沒有的，也是不堪設想的。

基斯流月既是被擄之地猶太人應用的名稱，他們回到耶路撒

冷，仍舊沿用。這是主前518年。如果月朔是初四，則這裏初四、實際是初七，即照計算爲十二月七日。[1]

「耶和華的話」常在信息的開端，作爲明確的分段（四6，六9，八1、18，但在7章曾有三次，先在1節，然後在4及8節）。有時不在於分段，只是重復提出，表明著重的語氣：「臨到我」。此處將撒迦利亞的名，來替代「我」字，似乎第三者的敍述（一1及此處七1）。可能在提名的章節，才是主要的分段。所以第七章開始另一大分段，八大異象之後，有第七、八兩章之間隔。

「那時伯特利人已經打發沙利色和利堅米勒，並跟從他們的人，去懇求耶和華的恩。」（2節）

沙利色是人名，而伯特利是地名，因此中譯詞爲「伯特利人」打發這兩個使者。有人認爲「伯特利」應譯爲神的殿，因「伯特利」的原意（Beth-'El = The House of God），可作這樣的解釋。[2]但是有人只當作地名，因爲伯特利雖有這涵意，卻從未用作神的殿。神的殿有五十次爲「以羅欣之殿」（Beth 'Elohim or Beth ha 'Elohim），有二百五十次爲「耶和華的殿」（Beth YHWH）。事實上，被擄之後，伯特利並未成爲整個民族的宗教中心，伯特利的重要性早已失去。所以伯特利這一地名並無特殊的意義，而是那地曾有人打發使者去探聽敬拜的眞義。根據以斯拉（二28），尼希米（七32，十一31），伯特利以前的居民，與在巴比倫被擄的人，一同歸回故土。可能伯特利城重建，所以有人認爲有需要到耶路撒冷去詢問，因爲他們對敬拜的事不熟悉。他們可能是在外地出生的，他們的名字是外邦的。

[1] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 29, 141.

[2] W. Rudolph, *Haggai-Sacharja 1–8/9–14–Maleachi*, 1976, 135–136.

這就產生另一種說法，認爲伯特利沙利色爲一個全名。[3]「伯特利」只是這全名的部份而已，也許是表明他原是伯特利人。第二個人名利堅米勒，這也是全名，雖然「米勒」原是「王」，但不作「利堅王」，而是利堅米勒。

伯特利沙利色若爲全名，可能以耶利米書（卅九3）尼甲沙利薛爲例，「尼甲」也是外加的。在巴比倫的泥版及「依利分蒂尼蘆紙」（Elephantine papyri）的公文中有例可援。[4] 巴比倫似有類似的名，與「伯特利沙利色」極爲近似。[5] 可能他是由巴比倫的猶太人派來問詢有關禁食的事。禁食是在五月、七月。但來問的時候已經是九月了。數月的間隔可能是因旅程（從巴比倫到耶路撒冷的旅程）耽誤了。如果人來自伯特利，就不可能有那麼久的耽延。

利堅米勒是全名。「米勒」可能是名字的一部分，例如拿單米勒（王下廿三11），以伯米勒（耶卅八7）。但在烏格立文件，（Ugaritic Document）有「米勒」字樣的名字，都爲王的發言人。[6]在耶利米書（卅九3、13）有「拉墨」其名。敍利亞譯名即爲Rag-mag，與「利堅」Regem 相同，是亞述用詞，爲王之代表交涉軍事或外交的任務，是以使節的身分。

以上雖無結論，但他們似來自巴比倫，爲被擄以色列人的代表，是較爲可靠的解釋。這些以色列在外邦已到領導者的地位，有甚麼官職，波斯宮廷，更多有以色列人。他們對以色列復興的宗教

[3] P. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 207, D. L. Peterson, *Haggai and Zechariah 1–8*, 1984, 281.

[4] W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956, 169.

[5] J. P. Hyatt, "A Neo-Babylonian Parallel to BETHEL-SAR-EZER, Zech. 7:2," *Journal of Biblical Literature*, 56, 1937, 387–394.

[6] C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1965, 1010 Lines 1, 2.

生活有所問詢，爲的可以遍告分散各地的猶太人，讓他們的信仰有所依據。他們來找先知給予他們教導，來懇求耶和華的恩，指他們敬拜與獻祭的事（參考八21、22）。「求恩」大都以遵行敬拜禮儀爲求恩的形式與實際，瑪拉基書就强調這事（瑪一9）。懇求神的恩，也是同樣的涵義（代下卅三12；耶廿六19；但九13）。

懇求神的恩，所以與敬拜獻祭的事有關，因爲這樣是求神的悅納，討神的歡喜。這是求恩情（箴十九6）、求恩（伯十一19）。可見重建聖殿，對敬拜的事，形式與內容都需了解。

「並問萬軍之耶和華殿中的祭司和先知說：我歷年以來，在五月間哭泣齋戒，現在還當這樣行麼？」（3節）

當他們有困難或疑難，極需要明白神的旨意。他們就來問祭司與先知，因爲祭司與先知是以色列社會中的領袖。此處沒有說明他們怎樣向祭司求問，也沒有祭司的答覆。但撒迦利亞以先知的身分，曾作具體的解答。第七、八兩章全部爲研討這些事。

在問題中，「我」歷年以來，我而不是我們，發問的人有兩個，那麼這個「我」，代表誰呢？可能只是發問的口吻，但也可能是一位首領，有這兩個代表。這兩個代表可能是爲衆民發問的。

五月是耶路撒冷及聖殿被毀的月份。列王記下第廿五章九節註明爲五月初七日，耶利米書（五十二12）的日期爲五月初十日。所以在以色列人的觀念中，五月爲國難的月份，應以哭泣悔罪與齋戒的禮儀。

他們發問的用意，還不只在禮儀方面，因爲他們期望着民族復興的轉機，如果聖殿可以建立，被擄的人歸回，重新恢復敬拜，那麼刑罰的日子已經滿了，這樣紀念是否仍舊繼續呢？還有意義嗎？

五月爲齋戒月，是在七月贖罪日之外的嚴肅之禮儀。

「萬軍之耶和華的話就臨到我說：你要宣告國內的衆民和祭司說：你們這七十年在五月七月禁食悲哀，豈是絲毫向我禁食麼？你

們喫喝，不是為自己喫，為自己喝麼？」（4—6節）

自第四至七節，先知作首次的答覆。萬軍之耶和華是第三者，由先知傳話。那兩個使者來問祭司和先知，祭司沒有作答，而先知羣中只有撒迦利亞負責來答覆。他秉承神的旨意，向衆民與祭司傳講禁食的眞義。

國內的衆民原意爲這地的衆民，當然是指以色列人，因爲他們是有耶和華的地土爲他們的產業。「這地的百姓」（該二4），是指猶大地區的以色列人，可能此處也是同義。[7]

在問題中，他們只提起五月，但是撒迦利亞答覆時，卻也提到七月。照耶利米書（四十一1—3）及列王記下（廿五25）的記載，巴比倫所派任的省長基大利被暗殺，引起統治者的報復，人心惶惶，看到神的刑罰更重的臨到。所以七月也列在禁食的月份。由於禁食是禮儀的事，祭司需要明白。他們負責教導百姓有關律法與禮儀（申卅三8—10；該二11；瑪二5—7）。所以先知的信息必須向祭司解說。

禁食的事他們已經實行許久了。在第三節他們說「歷年」，是「多年」的意思，這裏（5節）說七十年，許久這樣做，他們可能已經十分厭煩了。這就完全失去紀念的意義。於是先知指明他們基本的錯誤。

第三節的問題提到哭泣與齋戒，在此處的答覆中是禁食與悲哀。在用詞方面不同，雖然在一般的涵義似乎相差不多。[8] 首先，哭泣與齋戒是籠統的。哭泣不一定是禮儀的，如果是禮儀的，可能是異教的習俗，更有危險。無論哭泣或悲哀，都是應在耶和華面

---

[7] E. Würthwein, *Der 'am ha'arez im AT*, 1936, A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie*, 1969, 307.

[8] D. L. Peterson, *Haggai and Zechariah 1–8*, 1984, 285–286.

前，「刻苦己心」（利十六29）。在律法中，只有贖罪日應禁食。其他只在有必要時倡導，卻不是經常的事。例如在約珥書中所提及的，當時以色列因災禍而向耶和華呼求，他們分定禁食的日子，宣告嚴肅會，悔罪哀告。這不是經常舉行的。先知所提的禁食，不是完全不喫喝。但喫喝必須限於律法的規定，有些不可喫，不是都不喫。

禁食眞正的用意在於悔罪或靈修，靈修中求耶和華的同在。這是呼求神，向神禱告的舉動。所以耶利米傳神的話：「他們禁食的時候，我不聽他們的呼求」（耶十四12）。以賽亞曾警告以色列說：「你們今日禁食，不得使你們的聲音聽聞於上」（賽五十八4下）。又說：「你這可稱爲禁食爲耶和華所悅納的日子麼？」（5節下）。

這是眞正悔罪的行動：你們應當禁食、哭泣、悲哀（珥二12），禁食與哭泣（悲哀）與撒迦利亞（七6）相同。但是禁食不應當作每年的齋期。所以在第七節說明理由。

禁食既爲悔罪，不是只爲受罰而感傷痛，這是向神作的。如果只是自責，並不算是眞正對神，這樣的禮儀就完全失去意義了。[9]

喫喝的事本來是無可厚非的，應該是身體的需要。忽略了未必可取。但是如果喫喝的事只爲自己，就不適當了。以後在新約中曾有使徒保羅的話：或喫或喝，無論作甚麼，都要爲榮耀神而行（林前十32）。喫喝如此，禁食更是這樣，怎可不加謹愼？

所以眞正的用意，不要只徒有外表，外面的行爲是沒有意義的，內容的實際最重要。悲哀的動作不只在撕裂衣服，而在撕裂心腸（珥二13）。

[9] W. Rudolph, *Haggai-Sacharja 1–8/9–14–Maleachi,* 1976, 144, Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie,* 1969, 314.

這是以色列人應當知道的，因爲耶和華曾在歷代藉着先知們宣告、講解。所以他們無法强辯或推諉。在被擄以前，他們曾犯了這樣的錯誤。現在經過那麼可怕的刑罰，那麼嚴重的歷史的浩劫，他們應該醒覺了。

(二) 先前的預言（七7—14）

「當耶路撒冷和四圍的城邑有居民，正興盛，南地高原有人居住的時候，耶和華藉從前的先知所宣告的話，你們不當聽麼？」（7節）

這應是昇平的時期，人民可以安居樂業。南地與高原曾經成爲荒廢之地，現在應有許多居民，正是百物待興，有和平的日子。原來是在被擄之前的先知所有的環境，那時如果人們肯聽受，也不會發生以後的災殃。[10]這是撒迦利亞第二次提「從前的先知」（第一次提及，是在一4）。看那荒廢之地，南地是從迦薩之南，從別是巴到死海，成爲三角地帶，以加低斯巴尼亞在南端。它的荒廢不只因自然的環境，也因戰爭所破壞。至於高原，在山上有橄欖樹與桑樹，在山谷有穀類，都是神所賜的豐富，卻因戰爭而遭破壞，沒有甚麼出產了。這些地方極需要重建與復興。

這裏沒有提到北國的地土，完全以南地爲主，且以上節七十年的時期。七十年在第一章十二節已經提及，可以計算。

再比較第七節與第十四節。先前的時代曾有神的管教，現在應該已經恢復而得更新。但是現在如果仍不切實悔改振作，以後又會被分散在異邦，而在本地只有荒廢。這樣的警告不得不注意。

「耶和華的話又臨到撒迦利亞說：萬軍之耶和華曾對你們的列祖如此說，要按至理判斷，各人以慈愛憐憫弟兄。」（8、9節）

這是第二篇答覆的信息。先知再將從前的先知重復說出他們道

[10] W. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8.* 1967, 148–150.

德的教訓，有一連串的命令詞，懇切勸導，使他們導入正道。

要按至理判斷，這是司法的公正。最好的解釋，應引用耶利米書第廿二章三節：「耶和華如此說：你們要施行公平和公義，拯救被搶奪的脫離欺壓人的手，不可虧負寄居的孤兒寡婦，不可以强暴待他們。在這地方也不可流無辜人的血。」耶利米與撒迦利亞的經文都同樣以傳信者的宣告開始，先作正面的勸導，再作反面的禁止。都是用智慧文學的格調，爲勵志的目的。[11]

公義與公正，是聖約必具備履行的條件（何二19）。眞正的公義必須恩慈慷慨（結十八6），謙卑（詩廿五90）

慈愛憐憫，又是聖約履行的條件，也是忠貞信實的涵義，可指夫婦、友朋的關係（創二十13；撒上二十15；撒下十六17）。何西阿書第四章一至三節，先知責備以色列人無誠實、無良善，不認識神。他勸導他們謹守仁愛、公平（十二6），前者爲信實與憐憫，後者爲公義。撒迦利亞從先前的先知汲取屬靈的眞理。彌迦書（六8）勸導人們行公義、好憐憫，存謙卑的心與神同行。

「不可欺壓寡婦孤兒寄居的和貧窮人，誰都不可心裏謀害弟兄。」（10節）

先有正面的勸導，現在再加上反面的禁止。出埃及記（廿二21—24）已經列出，再由先知加以解釋（賽一17、23；耶七6，廿二3，四十九11；結廿二12）。寡婦與孤兒本是無告者，在經濟上貧困，在社會中低微，容易遭人唾棄與欺凌（彌二9）。

寄居的是外地人，不僅受歧視，而且在經濟上無保障，職業上又不能享受平等的權利。貧窮人受別人輕視，尤其受富豪者欺壓。神的百姓若眞要行公義，不僅不可有任何不義或不公正的事，而且

[11] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 144–146. W. Richter, *Recht und Ethos,* 1966, 41–67, esp. 59.

應有友好樂助、慷慨助人的精神，給予他們切實的幫助。

還有一項禁令，就是不可謀害弟兄。在第八章十六、十七節再提同樣的罪，專指法律上的不義之行。此處也同樣勸止與警告。

這些都是道德的要求，卻與虔敬有關。道德與虔敬有別，但虔敬的人必有道行。有信心，必有行爲。神所顧念的，人不可忽略（參閱賽一11—17；何六6；彌六6—8）。

「他們卻不肯聽從，扭轉肩頭，塞耳不聽，使心硬如金鋼石，不聽律法，和萬軍之耶和華用靈藉從前的先知所說的話，故此萬軍之耶和華大發烈怒。」（11、12節）

先知宣講之後，結果如何，現在可以深加思考。他們都不肯聽從。這是以往的情形，這種情形會否再重復呢？撒迦利亞身爲先知，一定十分敏感聽者的反應。所以他不厭其煩地詳加描述。首先他用身體的動作，他們扭轉肩頭。這是悖逆的舉動，好似牲畜不肯就範，不願背上重軛（參閱出卅二9；申九6、13、27；王下十七14；耶七26）。他們又塞耳不聽，表明故意不願聽，充耳不聽。「塞耳」原意爲「重聽」聽不進去，聽不下去，故意不聽，當作耳邊風。[12]

除了悖逆的背與拒絕的耳，還有堅硬的心，心地硬化，不願接受。心硬如金鋼石，實在頑固不化，眞是鐵石心腸。以西結稱之爲「石心」（卅六26），耶利米稱之爲惡心（七24），頑梗的心（九14）。以西結書描寫額頭比鐵石更硬（三8），是這裏的用意。

古代以色列人的觀念，認爲心是意志與道德良心的所在，如果剛硬不化、剛愎自用，這是十分危險的。

他們不聽律法，這律法是否專指聖經中以色列所接受的規條，敬拜神，遵守一切有關敬拜的條例？也可能只指教導。「律法和先

[12] Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 147.

知」是一個固定的用詞，不僅表明這兩種都是神啟示的眞理，由他們傳出；而且也以不同的類型，對以色列人施以教育。如教導，只指先知的信息，由耶和華的話臨到先知，使先知有當傳的信息。

這裏的律法，似乎只是規條與敬拜的條例，至於悔改的道，怎樣將信心與行爲配合，道德與宗教相輔而行。那就是先知的話，是萬軍之耶和華用靈藉先知所說的。這裏特別提出神的靈與祂的話，可謂十分著重的語氣。[13]尼希米書（九30）也有類似的話：「他們卻行事狂傲，不聽從祢的誡命，干犯祢的典章，扭轉肩頭，硬着頸項，不肯聽從。但祢多年寬容他們，又用靈藉先知勸戒他們，他們仍不聽從。」可知先知傳道的權威十分重要，有神的靈特別教導，與感動。所以他們的信息十分嚴重，凡拒絕先知的話，就是拒絕神！

故此萬軍之耶和華大發烈怒。怒氣是十分强烈的用詞（參閱申廿九27），神的怒氣一發作，就有咒詛，降在地上。耶和華的怒氣，使以色列的財產損失（耶廿一5），將他們分散，被驅逐至列邦（耶卅二37）。使以色列的地土全然荒廢（耶五十13）。但是在撒迦利亞書（七12），只有耶和華的烈怒，沒有提到後果。以色列已經從歷史中看見神公義的作爲。所以先知也再不需要詳加解釋了。

「萬軍之耶和華說：我曾呼喚他們，他們不聽。將來他們呼求我，我也不聽。」（13節）

神呼喚，他們不聽，這是以色列的叛逆。他們呼求，神不聽，這是以色列的刑罰。這是聖經中常有的口吻。且看箴言（一28）：「那時你們呼求我，我卻不答應。懇切的尋找我，卻尋不見。」在

[13] S. Mowinckel, "The Spirit and the Word," *Journal of Biblical Literature*, 53, 1934, 199–227.

主前第六世紀的先知也有類似的警語。「他們必向我哀求，我卻不聽。」（耶十一11下）「他們雖向我耳中大聲呼求，我還是不聽。」（結八18下）

這節經文可有兩種方式的綜合。這是聖約的方式，又是祭司論救恩的語調。[14]祭司的口吻（在耶11章）也極明顯。但是，這確如聖約的條款，著重兩造雙方的關係。「我要作他們的神，他們要作我的子民。」所以這相互的關係，在於彼此的了解、接受與回應。

這裏也是很美的文體，是交叉式的（Chiastic form）：我——他們，他們——我，表達了報應的意義，前因後果有一定的邏輯。

「我必以旋風吹散他們到素不認識的萬國中。這樣，他們的地就荒涼，甚至無人來往經過，因為他們使美好之地荒涼了。」（14節）

這裏耶和華的言詞，繼續以第一人稱「我」，表示神直接說話。旋風表達神忿怒的行動。耶和華曾藉異族的侵略，他們來如旋風，將以色列人分散（哈三14）。地上的居民好像碎稭一般，被旋風吹去，因爲他們拜奉偶像是虛無的（賽四十24）。惡者必受以色列除掉。好像旋風把他颺散（賽四十一16）。

現在以色列人好似種子一般在地上，被風吹起，散落在各地，到素不認識的萬國之中。這裏是指萬國，別處也指偶像：素不認識的別神（耶七9；申十三2）。還有素不認識的國民（申廿八33），素不認識的地（耶十五14，十六13，十七4，廿二23）。

「認識」原指聖約的關係，[15]所以若到素不認識的地方，是失

[14] W. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8*, 1967, 129–132.

[15] H. Nuffmon, "The Treaty Background of Hebrew Yada," *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, 181, 1966, 31–37.

去保障，沒有社會地位。以色列人在被擄之地就是這樣的情況。分散是神的刑罰，被擄的事說明神的審判。申命記第廿八章六十三至六十八節是聖約的咒詛。分散在萬民，不得安逸，不得落腳之地，性命難保，完全缺乏安全。

還有，咒詛臨到他們的地，使地荒涼，這原是美好之地，這是神立約的恩惠（創十五18；申卅四4），是豐富多果之地（出三8）。但是這地現在已經荒涼，恩惠也失去了。

先知從禁食的問題，談到問題的癥結，以色列人的失敗與審判。現在他要他們回顧歷史的往事，重新振作，而有悔罪的意向，只有切實認罪，才得赦免之恩，且有將來的盼望。所以切實運行律法，在日常生活中有信從的心，還是首要的。這樣看來，禁食的日子不重要，形式與禮儀更加次要，眞實的虔敬才是最主要的要求。

(三) 應許的十誡（八1—23）

(1)五項簡短的信息（八1—8）

「萬軍之耶和華的話臨到我說：萬軍之耶和華如此說：我為錫安心裏火熱，我為他火熱，向他的仇敵發烈怒。」（八1、2）

這是另一分段的開端：神的話臨到先知，接着有傳信者的方式：耶和華如此說。在第八章十八節也有，可見本章可分爲兩分段。但是這些都並非主要的大分段，因爲沒有明顯的轉變點，雖然信息的內容有了轉變。先知的重點由前一章神的忿怒，至本章神的愛顧。其中有一些詩句組合的不同的講章，給予聽者（或讀者）安慰與勉勵。

本章第一至十七節至少有三個講章：㈠自第一至八節；㈡自第九至十三節；㈢第十四至十七節。至於第十八節至廿三節是另外的段落。有的認爲第一至六節爲原有的，第七、八兩節後加的。第九至十三節爲利未人的講章。然後第十四、十五節以及第十六、十七節是後加的。[1] 其實第七章與第八章是一個整體，不同的講章都可配合在一起，卻似一氣呵成。

神爲錫安心裏火熱，是在第一章十四節已經提出。火熱的心可譯爲嫉妒。原意「火熱」，可能與阿拉伯文的字義有關：焚燒得通紅，甚至發黑，或被染料改變成爲這種强烈的顏色，那是指十分深沉的情緒，希臘文也有類似的涵義，如熱水澆沸，在滾熱之中，當然也是指情緒方面，[2] 這可能指熱切的愛，也可指强烈的恨。有了這樣情緒，必化爲行動。

神心裏火熱，而在約書中（The Covenant Code）說明（出二十5，卅四14；申五9），專指耶和華與以色列的關係。以色列人是歸屬於神，不能屬於任何其他的神明，禁止信奉偶像，不可妄稱耶和華的名（第三條誡命）。耶和華說：「愛我守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代。」（出二十6）。中文譯詞爲「忌邪」可謂最好的用詞。神不能容許屬祂的人心偏向邪，應該全心愛祂，因爲神的慈愛是偉大而强烈的。

聖約的關係在申命記特別著重：「耶和華你的神乃是烈火，是忌邪的神。」（四24，參閱六15，廿九18、19，卅二16、21）。耶和華的怒氣是向不敬畏祂的人，偏離祂的人（廿九20—28）。在新約希伯來書（六4—6），也受舊約思想的影響，特別强調這一點。

以西結書論神的忿怒，要降在不信實的猶大。災禍來到，是審判，出於耶和華的熱心，就是忌邪的心（五13）。先知以婚姻的比喻，說明神與以色列的關係（十六8—14），但是以色列人不忠貞，使神忿怒與忌恨（十六38、42，廿三35）。當以色列受罰的時

---

[1] W. Beuken, *Haggai-Zechariah 1–8*, 1967, 156–183.

[2] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 101–102.

候，神雖允許外邦侵略他們，但他們加害過甚，耶和華不能忍耐，祂眞發憤恨如火，要對付外邦人（卅六3—7，卅八19—23）。這樣耶和華才顯爲大、顯爲聖，「他們就知道我是耶和華（卅八23）。」

火熱是嫉妒，這是用戀愛的經驗，婚姻的關係。耶和華如男性，錫安、耶路撒冷常被稱爲「女子」，正如新約的雅各書也用這樣的說法：「神所賜住在我們裏面的靈，是戀愛至於嫉妒麼？」（四5）。那是與箴言（六34）有相似之處：「人的嫉恨成了烈怒」，說明這種强烈的情緒。箴言第廿七章四節：「惟有嫉妒，誰能敵得住呢？」；「嫉恨如陰間之殘忍，所發的電光，是火焰的電光。」（歌八6）。[3]

在以賽亞書（40—66章），耶和華是戰士（四十二13），報仇者（五十九17），救贖主（六十三15、16），都表露祂熱切的愛，强烈的嫉恨，爲保護以色列人，充滿着慈憐。約珥書（二18）說：「耶和華就爲自己的地發熱心，憐恤祂的百姓。」

在本書（亞一14—17），耶和華爲耶路撒冷心中火熱，因爲這是祂揀選的城。祂再以慈悲待以色列，重新强調立約的關係。這裏（八1—8）可謂第一章十四節的詮釋，再著重耶和華火熱的心及對外邦的忿怒。祂的愛那麼强烈，不能沒有行動。[4]

「耶和華如此說，我現在回到錫安，要住在耶路撒冷中。耶路撒冷必稱為誠實的城。萬軍之耶和華的山必稱為聖山。」（3節）

正如第二節爲第一章十四節的詮釋，這節重復第一章十六節的

[3] H. Brongers, "Der Eifer des Herrn Zebaoth," *Vetus Testamentum*, 13, 1963, 269–284. A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie*, 1969, 267–368.

[4] A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie*, 1969, 79–81.

信息：「現今我回到耶路撒冷，仍施憐憫。」在第一章，重建聖殿是重點，但此處「要住在耶路撒冷」。這又重復第二章十節的應許：「錫安阿，應當歡樂歌唱，因爲我來要住在你中間。」聖殿是耶和華的居所，但祂的同在不限於那人手所造的殿。

耶和華再回到耶路撒冷，開創了一個新的世紀。這是祂的信實，也要求以色列的信實，所以耶路撒冷必稱爲誠實（或信實）的城。在以賽亞書（一26），耶路撒冷成爲公義之城，忠信之邑。以色列人不可再離道而受罰。誠實和公義必成爲耶和華和以色列立約的關係。

至於聖山，可引述以賽亞書（五十二1）與約珥書（三17），是神所居住的所在，這是聖約，不容玷汚，所以只有以色列虔敬忠信的敬拜者，外邦人就是那些不虔不義的人，不再從其中經過。

「萬軍之耶和華如此說，將來必有年老的男女，坐在耶路撒冷街上，因為年紀老邁，就手拿拐杖。」（4節）

耶路撒冷成爲誠實（忠信）的城，市內的情況就有一片好風光。回憶這城陷落的情況，在586年的國難，老年人與少年人都在街上躺臥受苦（哀二21）。有些人被擄至外邦，等可以歸來時，已垂垂老矣。但是他們不怕辛勞，仍願費時三月，受旅途之勞頓，歸來故土，他們的老境堪慰，因爲他們老年人備受歡迎與尊敬。他們的經驗與閱歷，足可成爲多人的借鏡與楷模。他們坐在城的街上或廣場（原文 rehôbôt 爲廣場），聽取別人的報告，解答人們的疑難問題，給予輔導與忠告。從前的先知與智慧的賢者也常在廣場與街市口施教傳道。但在戰爭的時候，那些地方死傷甚多，情況殆危也有悲慘的事發生，使人們痛哭舉哀（參閱摩五16；耶九20；哀二11、12）。現在仍有同樣的地點，卻有不同的情況，一片祥和的氣氛，人們都十分樂觀、快樂，前途充滿着希望，因爲耶和華的應許已經在實現中，復興正在次第地表現出來。

這些老人雖然年紀老邁，體力衰敗，必須手拿拐杖。但是他們外體雖然毀壞、內心卻日漸更新，感到他們仍在國家重建中有所貢獻，稍盡棉力，給予年青的人們鼓勵，使居民們重燃希望的火花。

「城中街上，必滿有男孩女孩玩耍。」（5節）

老人與孩童原是最弱的居民，他們都需要照顧，是社會的負擔。但是在復興的時代，情形完全不同，現在只有和平與繁榮。長壽與多子多孫，是舊約神權政治（Theocracy）有福的現象（出二十12；申四40，五16、30，七13、14，十一9，卅二1；詩一二八3--5；賽六十五20—22）。

老人與孩童，是包括全部的居民。沒有夭折的嬰孩，沒有壽數不滿的老者（賽六十五20）。老年在休息，孩童在玩耍，豈不是一幅昇平的圖畫？城內生活安定，不會爲衣食憂慮，不會嫌老人與孩童累贅，這種佳況多麼使人憧憬。性別的偏見在這裏也不存在，不是只說老先生與孩童，特別指出年老的男女，又有男孩女孩，所有的人都包括在福分之中，大家都和平相處，一同在和平的環境中。

當聖城重建，人口增加，孩童在街上玩耍。這也是先知耶利米的希望的信息，感謝歡樂的聲音從其中發出，他們的兒女要如往日，他們的會衆堅立在神面前。（耶三十18—20，此外還有卅一2—6、23—30，卅三1—13。尤其在卅一13：年少的、年老的也必一同歡樂。）[5]

這些事是在「將來」，現在還未完全實現，這是重要的應許，「將來」這一用詞也是在耶利米書屢見不鮮。[6]

---

[5] R. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, 1977, 69. A. Petitjean, *Les Oracles du Proto-Zecharie*, 1969, 69.

[6] 這所謂「將來」('ôd) 的應許，在 W. Beuken, *Haggai-Zechariah* 1–8, 1967, 176–177. 有很好的論述。

「萬軍之耶和華如此說，到那日，這事在餘剩的民眼中看為希奇，在我眼中也看為希奇麼？這是萬軍之耶和華說的。」（6節）

「到那日」有人認爲可以省略，因爲這是繼續以上的論述，在第四節已經有「將來」的字樣。[7] 在第十節「那日」比較具體，特指重建聖殿之前，爲作尖銳的對比。但是在先知文學中，「到那日」這樣的預言常指將來。

「希奇」應爲本節的鑰字。耶和華要行大事，行奇妙的事，常在舊約中提及（如詩一三九14「奇妙」）。奇妙的事是難成的事，在神沒有難成的事（耶卅二17、27；創十八14）。從人的觀點看，耶路撒冷的復興，幾乎是不可能的事。當時以色列人極其輭弱，他們無力來振興重建，他們的信心不足，對神的工作也沒有把握，所以神必須給予他們鼓勵。[8]

先知受命振奮餘民的心，不要以爲這些事太希奇，簡直無法達到實現的地步。在人以爲希奇難行的，在神卻不以爲希奇，一定可以達成。

這是萬軍之耶和華說的，是耶和華的低語（n^{e}·u·m YHWH），充滿着溫柔的安慰的心意，給予他們確信的依據。

「萬軍之耶和華如此說：我要從東方、從西方，救回我的民。」（7節）

「我要……救回我的民。」這裏的拯救必指救他們從被擄之地出來。正如耶利米書（三十7—11，以及卅一7）的話。「我救贖了你，我曾題你的名召你，你是屬我的。」（賽四十三1）「要領他們歸回。」（亞十6）

---

[7] P. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 213n, 137.

[8] 同上 (212) 作者認爲撒迦利亞是在猶豫中，仍缺少信心 (a Word of hesitation that expresses an undertone of lack of faith)

這些是「我的民」，是聖約的內容（８節），以色列是神揀選爲特殊的子民。他們雖曾分散各處，仍可召聚回來。

從東方，是指巴比倫在東北，但是從西方，羅馬帝回那時還未成爲强權，似指將來的事。但是東方西方未必完全指固定的地區。東西兩方實際是四方（如六６南方與北方實則指四方）。

「我要領他們來，使他們住在耶路撒冷中。他們要作我的子民，我要作他們的神，都憑誠實和公義。」（８節）

神要從東西南北各方，將分散的以色列人帶來。以賽亞書（四十三５、６）說：「我必領你的後裔從東方來，又從西方招聚你，我要對北方說：交出來，對南方說，不要拘留。將我的衆子從遠方帶來，將我的衆女從地極領回。」

耶路撒冷是耶和華揀選祂居住的地方，祂的恩惠的安排，也要使他們住在那裏，神賜他們最大的福分，是恢復聖約的應許（出十九５，廿九45；利廿六12；耶卅一33）。

以色列是「我的民」，「他們要作我的子民，我要作他們的神。」這是聖約的條款。這不是新的聖約，而是舊的加以更新與賡續。如果這是新的，只加上新的重點與力量，證明更加有效，正如耶利米書所提的新約（31章）。這聖約有新的成分，因爲有誠實和公義。

誠實和公義又是聖約的用詞，「誠實」爲信實，神的慈愛永遠長存，決不更改，好似婚約一般，雙方誓忠，應用在聖約上。這裏「誠實」是指眞實（原詞的涵義 'emet），也在第八章三節。何西阿書（二19、20）以婚姻的盟約作爲例證：「以誠實聘你歸我。」這關係必永遠堅立。

(2)兩大應許與勸勉（八９—17）

「萬軍之耶和華如此說：當建造萬軍之耶和華的殿，立根基之日的先知所說的話，現在你們聽見，應當手裏强壯。」（八９）

第七章九至十四節論以色列受羞辱、遭國難，因爲他們是在耶和華審判之下。第八章九至十三節是從歷史背境中展望將來的復興。第七章著重道德的勸導，不可欺壓，應有慈愛與憐憫（９、10節）。第八章著重屬靈的安慰，「你們不要懼怕。」（13節）「應當手裏强壯。」（９、13節）。

在傳信者的方式後，就提到聖殿的重建。這裏沒有提起重建聖殿最初的意念（拉３章）。現在專以哈該與撒迦利亞合力倡導的成效。這裏特別引用哈該書（一６—11，二15—19）。

立根基之日的先知是誰呢？除了哈該與撒迦利亞以外，其他先知並未提及。本書（亞一４以及七７、12）提到從前的先知，也仍嫌籠統。如果在以斯拉記探討也只提這兩位（五１—六14），可能還有其他先知，只是沒有提名。在這兩位之中，哈該佔更重要的地位，他的信息在撒迦利亞有不少重複的，尤其是哈該所說鼓勵的話。

「應當手裏强壯。」是勉勵作戰勇敢（士七11；撒下二７，十六21），鼓舞士氣，支持重大的任務，以底於成。「你當剛强。」（該二４）這裏再重複這項勸導。

「那日以先，人得不着雇價，牲畜也是如此，且因敵人的緣故，出入之人，不得平安，乃因我使眾人互相攻擊。」（10節）

那日是指聖殿重建的日子，主前520年之前。那時經濟的情形遠不如現在，不僅貧窮之極，而且也十分不安靖。自巴比倫毀壞猶大之後，人民牲畜都已遭殃受苦（耶七20；結十四13）。一切都在十分荒廢與不景的狀態（該一11）。連農作物也歉收，自然界現象沒有神的祝福，因爲神不再眷顧他們，沒有和平與安定。

當時撒瑪利亞想來插手介入他們的重建，既遭拒絕，就成爲他們的仇敵，橫加阻礙與搗亂。「敵人」（sâr）一詞是指敵對的異族人，包括破壞聖所，將以色列人擄走的征服者（賽六十三18；耶

三十16，五十７；結卅九23）。

「出入」常指軍事行動（民廿七17；書十四11；撒上廿九６）。這也可能指一般性的社會往來（參閱哀四18）。這也可指佔領軍在境內肆意蹂躪，盡擾亂之能事（拉三１）。

但是內裏的不安更加危險，不僅窮困，使人與牲畜都沒有食物，而且社會中衆人都互相攻擊，紛爭迭起，誤會猜忌、憎恨、報復，情形十分惡劣。

人得不着工價，不僅得不着，得工錢的，裝在破漏的囊中，完全不經用，食不飽，穿不暖。牲畜原可出租作農事，也無人雇用。窮困如此，莊稼一定很不景氣。如果比較，當應知道情形已經改善，可以相信神的福分來到。

「但如今我待這餘剩的民，必不像從前。這是萬軍之耶和華說的。」（11節）

「如今」已有轉機，當大家肯全心建造聖殿，這是向神奉獻的心，神已經悅納，所以悔罪相信，可將情勢轉變。

這是一節十分簡短的經文，連動詞也沒有（中譯詞「待」字是加上去的）。這又是聖約的條款方式，因爲以下兩節仍宣告祝福的話。[9] 再看「但如今」是副詞（adverb），是耶和華回心轉意的行動，沒有動詞，卻有十分著重的語氣。[10]再加上結束的語句：耶和華說的，即「耶和華的低語」，更說明祂對餘民的應許。

「因為他們必平安撒種，葡萄樹必結果子，地土必有出產，天也必降甘露。我要使這餘剩的民，享受這一切的福。」（12節）

現在這情況正與第十節相反，農事的興盛使經濟就改善，情勢

[9] W. Beuken, *Haggai-Zechariah* 1–8, 1967, 162–164.

[10] H. Brongers, "Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen 'wᵉattāh' im AT.," *Vetus Testamentum*, 15 (1965) 289–299.

也改變，本來沒有平安，現在他們可以平安撒種，再不被擾害。平安還不僅指情勢與環境，也可指農事的順利。葡萄樹的種子撒下，必得順利生長，以致結果纍纍。[11]

本節經文與哈該書第一章十節十分相似，只是哈該書是相反的。天不降甘露，地就無法長出土產。現在有甘露，地土必豐饒，多有土產。是聖約的福分，記載在五經內（利廿六３—13；申廿八11、12），也在先知書內（結卅四25—27）。哈該書也作這樣的應許（二19）

這地土原是神所賜的，爲神應許約書亞的（書一11），現在由餘民來繼續承受。神怎樣鼓勵約書亞要剛强壯膽（書一６、７、９、18），現在先知對以色列人也這樣鼓勵（八13下），「這地土原是流奶與蜜之地，在這肥美的地土，充滿各樣美物的房屋，鑿成的水井、葡萄園、橄欖園，並許多果木樹。」（尼九25）。

「猶大家和以色列家阿，你們從前在列國中怎樣成為可咒詛的，照樣我要拯救你們，使人稱你們為有福的。你們不要懼怕，手要强壯。」（13節）

過去的咒詛與現在的祝福，成爲極尖銳的對照。「怎樣……照樣」在第一章六節與第七章十三節，成爲極有力的語句。以色列人受神咒詛，就在列國中被輕視羞辱，耶利米曾看這被擄的事爲咒詛。（廿九９）神將以色列交出來，在天下萬國拋來拋去，遭遇災禍，在我趕逐他們到的各處成爲凌辱、笑談、譏刺咒詛（參閱廿五18，廿九22）。但是現在神要將他們拯救出來。

神要賜福給他們（12節），他們也要成爲列邦的福分（20節

[11] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah:A Critical & Exegetical Commentary*, 1912, 214. 他接受 J. Wellhausen 的解釋：*Die Kleinen Propheten*, 45, 187.

起）。祝福與咒詛是申命記第廿八章的主題，這裏的用語也相仿；仍是以聖約爲基礎，聖約中述明福與禍都是有條件的。

這是對猶大家與以色列家，是全部的選民，包括北國與南國。耶利米書中，先提以色列，再提猶大，以以色列爲首（五11，十一10、17）。但是後期他預言復興，仍是以色列家和猶大家。在以西結書，以色列家與猶大家似不分先後次序，不分彼此，但是合一是必要的，他並以耶路撒冷爲唯一的首都（卅七15—22，四十八35）。但是撒迦利亞以耶路撒冷爲中心（一17、19），而且視爲萬國敬拜的所在（二10—12，六15，八20—23）。他也以猶大家爲首，事實上，神復興的工作確以猶大家爲優先。

「不要懼怕」不僅給予鼓勵，也是聖約的確據，因爲聖約既經賡續，就沒有甚麼可以畏懼的了。這是祭司的話，尤其爲聖戰而鼓舞士氣的。「手要强壯」再重複第九節的話，可以勤奮作工，完全在復興的道途上。

「萬軍之耶和華如此說，你們列祖惹我發怒的時候，我怎樣定意降禍，並不後悔。」（14節）

在以上的論述，從咒詛至祝福，這是極大的轉變。現在又是另一段信息，仍舊有比較、有應許，也有勸導的話。再提過去，看到神刑罰的原因，被擄的事是耶和華定意的。耶利米書第四章廿八節說：「我言已出，我意已定，必不後悔，也不轉意不作。」（參閱耶五十一12；哀二17）。撒迦利亞用類似的語調，爲神發言。

在第一章信息的開端，先知即指向列祖，他們始終沒有離開惡道惡行，所以就惹動神的忿怒（一6）。神發怒在本書第七章十二節已經清楚說明，這是耶利米的信息（十10，廿一5，卅二37以及五十13）。本節（八14）與耶利米書第五十一章十二節比較，神降罰給以色列，以後降禍與巴比倫，都是祂定的意，不能改變，是無可否認的。

耶和華所定的意不能改變，祂從不後悔。在意志上祂決不出爾反爾。在情緒上祂會後悔，畢竟祂捨不得屬祂的子民受苦。這裏是指祂的意志，是無可更改的，並不後悔，必照着祂所定的來執行。

「現在我照樣定意施恩與耶路撒冷和猶大家，你們不要懼怕。」（15節）

現在祂定意施恩（參閱12、13節）。「神要與他們立永遠的約，必隨着他們施恩……我必歡喜施恩與他們……」（耶卅二40、41）「神要賜福與你，比先前更多。所以再安慰他們，不要懼怕。」（結卅六11）

施恩給耶路撒冷，因爲這是耶和華的居所的地方。神施恩給猶大家。此處不提以色列家。神復興以色列人，還是從猶大家作起。這裏專提到猶大家，是否因神曾與大衛家立約呢？列祖早已破壞了聖約，立約的事還得重新作過。神已經應許了，必照着實現。

「你們所當行的是這樣，各人與鄰舍說話誠實，在城門口按至理判斷，使人和睦。」（16節）

道德的訓誨是以信仰爲前提，看神的作爲，再應用於信心的生活中。首先，耶和華曾將以色列人從埃及爲奴之家拯救出來，然後頒布律法給他們（出二十2、3）。恩典第一，以後就有律法，律法仍是恩典的途徑。這是神與以色列立約的關係上所有的要求。

在第七章九、十節的簡短規條，與這裏十分相似。先有兩項禁令，再有一項正面的勸導。這裏先有兩項正面的勸語，然後才有禁止的話。

與鄰舍說話誠實，互相信賴，才是社會安定的基礎。因爲可靠的行爲，使大家沒有詭詐，一切來往就單純了。不僅有誠實，也需要有公義，正如神的性格一樣（八8）。

城門口是法庭的所在（參閱申廿一19；得四1—12；賽廿九21；摩五10起）。審斷的事必須公平，但要根據誠實，才沒有曲枉

的事。這樣社會才有眞的安寧，和睦才可促成。

說話誠實，才不作假見證陷害人，因爲這是第九條誡命（出二十16）。誠實或眞實在本章除此處曾三次提及（3、8、19節），可見其重要性了。耶利米書第九章四節及詩篇第十五篇二至三節特別提出，所以不容忽略。

「誰都不可心裏謀害鄰舍，也不可喜愛起假誓，因為這些事都為我所恨惡，這是耶和華說的。」（17節）

本節上與第七章十節下相似，心裏謀害是一種隱而未現的罪，但這是存心干犯的。

甚麼是假誓？是否指假見證？大概提出的罪是這樣，明明虛謊，卻仍起誓，那是罪上加罪。出埃及記第廿二章八節起，鄰舍的牛驢有死亡，受傷，或偷竊，都是應負責的，但爲逃罪，以致起誓，表明他沒有責任。但是這不能逃避神的審判。起假誓是破壞律法的系統，所以必須嚴加禁止。

耶和華憎惡這些事：說話不誠實，審斷不公平，計謀不正當，起誓不誠實。耶和華斷不能以有罪爲無罪，恨祂的，神必追討他的罪。現在耶和華是恨惡者（申十二31及先知書如賽一14以及耶十二8）。凡這樣行的，耶和華必恨惡。

凡不行義的，必會爲神所恨惡（參閱瑪二16）。人們必須遵守神的律法，因爲律法表露了神的性格與旨意。可見倫理有宗教爲基礎。不虔者必不義，義者必有敬虔的心，先知在此處完全不提禁食的事，信心的德行比甚麼都重要。

(3)三段盼望的言詞（八18—23）

「萬軍之耶和華的話臨到我說：萬軍之耶和華如此說，四月五月禁食的日子，七月十月禁食的日子，必變為猶大家歡喜快樂的日子，和歡樂的節期，所以你們要喜愛誠實與和平。」（八18—19）

先知將以色列過去的咒詛與現在的祝福論述得清楚之後，第七章三節有關禁食的問題已經自行解答了。神已經施恩，新的日子也來到了。一切從頭開始，重新做起，應有新的心態，懷有新的希望。

第七章三節提到五月的禁食，第五節將五月七月的禁食一同提及。四月七日城牆破裂，被敵軍攻破（耶卅九2），城市陷落幾爲既成事實，果然五月城就淪陷了。七月爲紀念基大利被殺，但十月初十日，尼布甲尼撒開始圍城（王下廿五1、2；耶卅九1）。所以大家爲紀念這些國難的事件而禁食，爲民族的厄運悲哀。但是神的拯救來到，這些悲哀的日子將變成歡樂的節期。這也是耶利米所預言的（卅一10—14）。「我的百姓要因我的恩惠知足。」（14節）。歡樂的泉源必不枯竭，因爲神自己是源頭，喜愛誠實與平安的，也必爲神所喜愛，所以必蒙福分。

在第十九節第一段言詞後，第二段爲第二十節：

「萬軍之耶和華如此說，將來必有列國的人，和多城的居民來到。」（20節）

本章每一分段都是有這傳信者的方式開始：萬軍之耶和華如此說，作爲嚴正的宣告。

「將來」可作預言，只指未來將發生的事，或在過去已經有過，而以後還要再發生。[1] 在第二章十一節：那時必有許多國歸附耶和華。「那時」必指將來，未來將要實現的理想。耶路撒冷將要成爲萬民前來朝聖，敬拜耶和華。這將是十分歡樂的日子，和平的景象，熱鬧的場合，眞正復興的實況。（賽六2—4；參閱彌四1—5；賽六十六18—21。）這必是傳統的盼望，成爲重要的預

[1] E. Lipinski, "Recherches sur Livre de Zacharie," *Vetus Testamentum*, 20, 1970, 42–46. A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie*, 1969, 425–426.

言。[2]

這裏所說的，不是個別的外邦人，而是整體的，羣體的，大家一同擁來，爲的是敬拜耶和華。這確是先知的理想，是歷代的願望。在亞伯拉罕蒙召的時候，他得着神的應許，萬族都必因他得福（創十二3）。以色列是他的後裔雖因犯罪而惹動神的忿怒，以致猶大與耶路撒冷都受苦難（亞一15、21）。但是他們必得救恩，是神的旨意，是祂在歷史中要實現的計劃。這是先知能夠看見，而且奉命傳揚的信息。

「這城的居民，必到那城，說：我們要快去懇求耶和華的恩，尋求萬軍之耶和華，我也要去。必有列邦的人，和强國的民，來到耶路撒冷，尋求萬軍之耶和華，懇求耶和華的恩。」（21、22節）

這城的居民到那城去鼓勵，要他們也一同去尋求耶和華。他們不但是尋求者、敬拜者，而且他們也成爲見證者，他們還有一種緊急感，「我們要快去！」他們的行動是立即的，刻不容緩，令人興奮。

這段經文可比較以賽亞書第二章一至四節：萬民與列國，「流歸」與「快去」，都是走向耶路撒冷與錫安，去尋求耶和華。這種情形可能由少數人發動，逐漸有人回應，積少成多，好像滾雪球一般，越滾越大，好似滴水成流，滙爲巨大的洪流。朝聖者成爲大羣。[3]

尋求耶和華，或懇求耶和華的恩，都是指他們得以進入耶和華的殿，就敬拜祂。照第二章十一節所說的，多國歸附耶和華，作祂的子民。他們雖是外邦人，但也可以如以色列人一樣，進入神的聖

[2] W. Beuken, *Haggai-Sacharja 1–8*, 1967, 179; W. Rudolph, *Haggai-Sacharja 1–8/9–14–Maleachi*, 1976, 152.

[3] V. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, 1978.

約之中。救恩不是只爲以色列，也爲普世的人。

研究撒迦利亞的信息，他多時是責備外邦的（一15、21，二9），雖然也說出神的計劃，連外邦人也在救恩的範圍之內。但是這有一定的步驟。先是以色列人的歸回，使耶路撒冷重新修建，不是只在物質上，更是有屬靈的性質，這樣就爲外邦的朝聖者鋪路，使他們日後也可以來。耶路撒冷必須成爲世界的中心，這不再是以色列那種國族主義的虛榮，而是眞正有恢宏的風度，接受列國萬邦。耶路撒冷是耶和華選擇爲祂的居所，所以萬族的人，只有來朝聖，才可尋求耶和華的恩。這種觀念連東方博士也明白，他們從遠方跋涉而來，爲尋找新生王（太二1）。當然在新約的信息中，耶路撒冷不只是地理的涵義，神的同在也不能局限在物質與空間。主耶穌道成肉身，死後復活升天，說明這一切。但新約的觀念仍出自舊約，只是超越地理，超越空間，甚至超越時間。所以朝聖的觀念一直存在着。[4]

撒迦利亞的信息，比較以賽亞書第二章（彌4章），還有不同之處，在於更細膩的描述，從這城到那城，有列邦的人和强國的民。這不僅指十分普遍的現象，也說明由分散至集中。分散原爲神的刑罰，以色列曾分散在萬國中，神要召集他們回來。萬國也分散，變亂他們的口音，使他們無法建造巴別塔（創11章）。但現在他們都集中起來，一同敬拜耶和華。

末段的信息在最後一節：

「萬軍之耶和華如此說，在那些日子，必有十個人，從列國諸族中出來，拉住一個猶大人的衣襟說：我們要與你們同去，因爲我們聽見神與你們同在了。」（23節）

[4] D. L. Peterson, Haggai and Zechariah 1–8, 1984, 317. J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 155–156.

「在那日」是末事的日期，如果是多數，更著重語氣，就是「在那些日子」，先知引聽者與讀者展望榮耀的將來。在本章，「到那日」（6節）是指將來，「在這些日子」中譯詞爲「現在」（9、15）是指現今。「在那些日子」是更有展望將來的意念，可見先知十分著重時間的觀念。歷史與預言確是有十分重要的意義相連在一起，等候神的國度來臨。

這裏有十個人，數字是整數，所以指所有的人，是全體。一切外邦人，無論他們是甚麼國籍，種族及文化的人，都需要猶太人的幫助，帶他們去敬拜神。他們是從諸族中出來，「諸族」可作「不同語言」的人。他們的背景不同，但需要卻是同一的，所以可以走在一起，同往耶和華的殿去。

「拉住」（ḥzq）在本節出現兩次，他們拉住每個猶太人，並且抓住他的衣襟說。根據民數記第十五章卅八節，以色列的衣邊上要作縫子，在上面釘着經文的帶子，使他們佩帶起來，不會忘記耶和華的命令。可能外邦人一看見這樣的衣飾，就會認出猶太人的身分，所以可以拉住他的，求他們帶着去敬拜耶和華。

一個猶大人，由十個人拉住，好似是比例的說法，或說，多數拉住少數。如果十個人解爲全體所有的人，那麼「一個」應譯爲「每個」較爲妥當。其實「一個」或「每個」仍是指整體，是集體名詞（Singular gentilic）。但是「每個」還可有個別性，尤其是猶大人既是復興的子民，就有個別的責任。他們各人都應負責帶領不同的人們朝見神。

這裏也有非常的現象。那些外邦人是不同語言的人，然而猶大人竟然可以懂得他們的話，雖然他們需要猶大人幫助，不一定需要很多的話，也許手勢也可表達。他們所說的話可歸納起來：「我們要與你們同去，因爲我們聽見神與你們同在了。」（本節下）

「猶大人」在先知書中並不多見。除此處以外，只有在耶利米書（卅四9）。當然在以斯拉記與尼希米記兩書中很常見，他們是復興的以色列人。他們有神的同在。神的同在也是信心的見證，連外邦人也懂得。如在以賽亞書第四十五章十四節說外邦人來歸順，承認說：「神眞在你們中間，此外再沒有別神，再沒有別的神。」

他們提到神，這是「以羅欣」——權能的神，普世的神，只有耶和華以色列的神，是萬國敬奉的眞神。

詮釋(卷下)

撒迦利亞書下半部（９—14章），可分爲兩部分：第九至十一章及第十二至十四章。這兩大分段可謂十分平均，第九至十一章，有四十六節；第十二至十四章，有四十四節。前者，論以色列毗鄰的列國被攻擊；後者，論耶路撒冷本身受列國之攻擊。第九至十一章，論被擄者得自由，歸回故土。第十二至十四章，卻不提被擄者歸回的事。前者論牧者的形象，卻是在後者所缺如的。第十二至十四章，十分强調痛切悔改，得着潔淨，而有成聖的實況。第九章九至十節，新王必出現，但第十二章之後，提到「被扎者」（十二10），牧人被擊（十三７），沒有新王的形象。在第九至十一章，列國都被打敗，但第十二至十四章，有些國家卻因歸向神，而得復興。

在文體的形式上，第九至十四章是有交叉的設計（Chiastic Pattern），以審判與救恩開始（九１—８），同樣以審判與救恩作結（十四16—21）。描述君王、（九９—10）、牧者（十一４—17），再以不同方式在第二段重複，以先知取代君王，再回到牧者的形象（十三７—９）。另强調戰爭和平（十３—十一３）又在第十二章重複（十二１—９），在第十四章（１—15節）再論述。所以全部以三大循環來運轉，構成十分完善的圖畫。

第一篇章（九１—十一17）

(一) 耶和華的國度在外邦（九１—８）

「耶和華的默示，應驗在哈得拉地大馬色（世人和以色列各支派的眼目，都仰望耶和華）。」（九１）

「默示」（maśśâ）原意爲負擔，單獨用法在此處（「耶和華的默示」）與第十二章一節外，只在瑪拉基書第一章一節。但這用詞卻在舊約中多處出現，有六十餘次之多，大多是將耶和華的話作爲默示或負擔，主要的涵義是指「信息」，如以賽亞書（13—23章）分別論各國的「默示」，如默示論巴比倫等。

「負擔」大致爲主人對僕婢或下屬交付的差使責任，要他們來承當。承受者完全是被動的，應命而遵行，不容推辭與卸脫，也無選擇的餘地（參閱耶二十９；路十二49、50）。凡承受使命與囑托的，如同運輸工人肩負與交卸，又如外交使節傳遞自己國家的公文，必須忠實執行或傳遞，不可更改。

「默示」含有緊急的意味、嚴正的立場，重要的文件，先知必須傳遞，應當澈底執行這傳遞的任務。[1]

耶和華的默示應驗在哈得拉地大馬色。這該是極北的地區，在舊約中其他各處皆未提及，但曾在發現的亞述文獻中，是在主前八世紀中葉的史事，有一地名爲 Hatarikka，曾爲亞述所侵略。[2]

哈得拉地應爲哈馬口之北。此處如用意譯，可作：「耶和華的話語爲默示，論哈得拉，專指大馬色。」大馬色爲敍利亞之首都，是以色列人長久的仇敵，殘忍危害他們（摩一３）。這裏是指責？還是激勵？並未清楚說明。但是先知預言敍利亞必然全心歸順

---

[1] P. A. H. de Boer, *An Inquiry into the Meaning of the Term Maśśâ*, 1948.

[2] J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Text relating to the Old Testament*, 1955, 282, 283.

主。

本節以下有較爲清楚的解釋。世人（Adam）與敍利亞或亞蘭（Aram），在希伯來文的字形上相似，甚至可以譯爲敍利亞。以色列各支派固然應該歸向神，但是世人或敍利亞人也同樣仰望耶和華。

「眼目」（'ėyn）一詞又與「城市」（'arê）相似。這裏是否指一切城市都仰望耶和華呢？他們仰望神，是指他們歸順神，但以下是論外邦因耶和華驚懼，他們並未實際敬拜仰望神，況且人似乎恆常地不願仰望神。所以與其說他們仰望神，不如說神看顧他們。耶和華的眼目看顧着他們。這也是很好的解釋。[3]

由於大馬色被稱爲「敍利亞之目」，似與以上提說大馬色有關。[4] 但是這在原意並無改變。世人以敍利亞大馬色爲首，與以色列一樣，大家都應專心仰望耶和華，因爲耶和華是公義的神，掌管整個的世界，不僅對以色列各支派，也對大馬色等一切外邦。[5]

「和靠近的哈馬，並推羅西頓，因為這二城的人，大有智慧。」（2節）

哈馬可謂應許地的邊界（民十三21；書十三5；士三3），在阿摩司的時代算是一個大城（摩六2），在阿立坡（Aleppo）與大馬色之間的重要通道。

推羅與西頓，是腓尼基的城，這二城的人大有智慧。二城是多數，但是智慧只指單數，這就引起不同的解釋。有的以爲智慧只指西頓，而推羅有財富，二者自豪之處不同，「大有智慧」是應列於

[3] E. Zolli, "EIN ADAM," *Vetus Testamentum*, 1955, 90–92.

[4] R. C. Dentan, "Zechariah" *Interpreter's Bible*, VI, 1093.

[5] M. Dahood, "Zechariah 9:1, 'EN Adam," *Catholic Biblical Quarterly*. 25, 1963, 123, 124.

下節。[6] 西頓是在政治上有成就，推羅在經濟上有繁榮。

雖然推羅西頓爲兩個城，但動詞是單數，可能將這二城視爲一體，一個完整的單位，因爲二者常相提並論。下節只提推羅，也不是除去西頓，仍是二者在一起，這是聖經學者習慣的用法。

「大有智慧」，未必是單數，可能是陰性多數的原有形式。[7] 更何況七十士譯本與拉丁通俗文譯本都以多數字譯出，可見一般。

讀下文，就可明白這整段經文仍以耶和華公義的審判爲主要的信息。

「推羅為自己修築保障，積蓄銀子如塵沙，堆起精金，如街上的泥土。」（3節）

推羅不僅爲自己設置防禦，而且謀取財富，但是他們仍無法逃脫神的審判。

作者以十分巧妙的方法用諧音來著重信息的要義。推羅（ṣôr）與保障（Maṣôr）；積聚（Ṣever）與塵沙（'Jer）；街上（huṣôth）與精金（Harâṣ），都設法强調語氣。

推羅雖以智慧著稱，但是過分驕妄，爲先知們所指責。「推羅本是賜冠冕的，他的商家是王子，他的買賣人，是世上的尊貴人；遭遇如此，是誰定的呢？是萬軍之耶和華所定的，爲要污辱一切高傲的榮耀，使地上一切的尊貴人被藐視。」（賽廿三8、9）以西結書（廿八2起）有更生動與具體的描述，他們有智慧有財富，就心高氣傲，竟然居心自比神。

他們的財富的確驚人，數量很大，好似塵土一般。塵沙是在天氣乾燥的時候，而泥土卻在潮濕的時候，所以無論晴雨，沙塵與泥

[6] Paul Lamarche, *Zechariah IX–XIV, Structure Littéraire et Messianisme*, 1961, 37.

[7] Ralph L. Smith, *Micah-Malachi*, 1984, 251.

土必比比皆是。他們財富也那麼多，幾乎是遍地黃金。「推羅」原意爲磐石，他們的防守之事尤其完備，地勢又居高臨下，可說固若金湯，但是他們在神的審判之下，必都歸毀滅。

「主必趕出他，打敗他海上的權力，他必被火燒滅。」（4節）

公義的主必施行審判。「權力」可能指財富，神將他們的財富全都扔在海中。「權力」也可指軍隊，使他們全軍覆沒，好像埃及的軍隊被覆沒在紅海之中。這樣他們海上的權力全都消滅了。

至於被火燒滅，可參閱阿摩司書（一10）：審判的火降在推羅的城內，燒滅其中的宮殿。

在主前722年，推羅在亞述軍隊圍困五年之後終被攻陷。尼布甲尼撒曾圍困推羅達十三年之久，至572年才撤退（參閱結廿九18）。以後波斯曾攻取推羅，希臘的亞歷山大也曾打敗他們的抗戰，攻入後十分殘忍，殺滅許多首領，並擄多人爲奴。這些都是歷史的見證，證明神公義的審判。

「亞實基倫看見必懼怕，迦薩看見甚痛苦，以革倫因失了盼望蒙羞，迦薩必不再有君王，亞實基倫也不再有居民。」（5節）

非利士人聽見推羅的毀滅就大受驚惶，尤其是以革倫，是在這四大城市最先受禍的，她雖在極北端的地區，竟首當其衝，令人難解。撒迦利亞必定知道阿摩司的預言的重點，因爲在阿摩司書（一8）曾經提及亞實基倫與以革倫受災禍。這次，是迦薩而非亞實基倫喪失他們的君王，是亞實基倫而非亞實突的居民遭受毀滅。

這裏沒有提到迦得，可能已與猶大合併了。在亞歷山大東征的記錄中，並未提及亞實基倫，以革倫與亞實突。但是迦薩的情形記載甚詳。迦薩原有極堅强的防禦，正如推羅有天然的屏障一樣，但二者都無法抗拒亞歷山大的攻擊。經五個月的抵抗，終於戰敗，君王被殺。當時約有一萬居民被屠殺，其他都淪爲奴隸。

在本節文法的結構上，有極巧妙的描述，直譯出來，可有以下的語調。亞實基倫看見，讓她懼怕吧！迦薩看見，也由她痛苦，好似產難的疼痛。這兩句話都是一種口氣「讓她」（Jussive）。對以革倫，她的盼望必淪爲失望，自找羞辱。

參考尼希米記第十三章廿四節，那時的雜婚情況使他們都說混亂的方言，因爲以色列人與非利士人等通婚。亞實突是在撒瑪利亞毗鄰。所以就有第六節的描述。

「私生子必住在亞實突，我必除滅非利士人的驕傲。」（6節）

「私生子」一詞只有在本處與申命記（廿三2）出現。照猶太拉比的解釋，是指亂倫所生的，正如亞門人與摩押人。[8] 但是雜婚的因素最大，使種族與文化語言都混亂了。中譯詞註有小字「或作外族人」，是根據敍利亞譯本、七十士希臘文譯本、亞蘭文譯本以及拉丁通俗文譯本。

有關非利士人的驕傲，是指他們的狂妄，尤其是他們妄自尊大，而且過分著重他們外面的榮華，以賽亞嚴責迦勒底人的狂妄（十三11），以西結斥責埃及的驕傲（卅二12），何西阿責備以色列的驕傲（五5）。驕傲無疑是罪惡（賽十六6；番二10；結七20）。非利士人的驕傲是指他們誇耀國家及政治之獨立主權，但他們很快就會消失。

在本節，主說「我必」，主直接的干預，必使歷史大大改觀。非利士人不僅受審判，卻得到神的拯救，使他們也有餘民，且歸入在神的名下。這可說是盼望的信息。

「我必除去他口中帶血之肉，和牙齒內可憎之物，他必作為餘剩的人，歸與我們的神，必在猶大，像族長，以革倫人必如耶布斯

---

[8] S. R. Driver, "Vocabulary of OT. VIII," *Journal of Theological Studies*, 36 (1935), 300.

人。」（７節）

非利士人是敬奉異教的神，他們喫祭偶像之物，是帶血的肉，和可憎之物（參閱賽六十五４及六十六３、17）。這樣他們怎可與猶大人來往，因爲這是神的子民完全禁忌的，所以神爲他們除去，使他們也蒙潔淨。

拜祭偶像之物是可憎的，尤其是指不潔淨之動物的肉，如狗肉、豬肉及老鼠肉等。對虔敬的猶大人簡直是十分可怕之物（但十一31，十二11；耶四１，七30；王下廿三24等）。這些可憎之物必須除去。

這樣他們可以成爲餘民，與猶大人同歸屬於耶和華。以前以革倫、亞實突及迦薩原是歸屬猶大的（書十五45—47），必像在猶大中的一族，「族長」應譯爲一族，一族以千人爲單位，當然餘民不止千人，且有族長管理，他們仍有自主的權利。

以革倫人必如耶布斯人。耶布斯人原爲耶路撒冷的居民，當大衛攻取那城，並不殺滅他們，卻使他們與猶大人同化，歸屬他們（撒下五６—９；代上十一４—９）。

這裏似乎迴響第二章十一節的話：「必有許多國歸附耶和華，作祂的子民。」（參閱八23）。這使以色列人從狹窄的國族主義出來，重視普世的救恩。以色列的仇敵都將化敵爲友，因爲神的救恩也可臨到他們，使他們改變，與猶大人一同成爲耶和華的子民。

「我必在我家的四圍安營，使敵軍不得任意往來，暴虐的人也不再經過，因為我親眼看顧我的家。」（８節）

耶和華的話如同凱旋的軍隊，進入耶路撒冷聖城。「我家」必指聖殿，但可能有更大的範圍，包括整個的地土（正如耶十二７起及何八１，九15。）從此異族的軍隊不可再踐踏猶大的地土，因爲耶和華自己守衛（參閱亞二５），强權也無法來侵佔，因爲有祂的眼目來看顧（本章１節也有這涵義）。

「安營」是軍事名詞，軍隊停頓在那地方駐防。四圍安營是以色列人在曠野的經營（民二34；出十八５；撒上廿六５；詩卅四７、８）。這樣就阻止了敵人來侵。

此處與第七章十四節十分相似：「甚至無人來往經過。」「任意往來」是相同的語句。暴虐的人不再經過，這也有歷史的見證。根據約西弗的「古事記」（Josephus' Antiquities of the Jews XI, 8:3），當時亞歷山大帝要猶太的大祭司耶杜雅（Jaddua）進貢。大祭司爲不破壞與波斯王大利烏王的誓約，不肯遵行。亞歷山大在征服推羅，制勝非利士的保障之後，就要大事進攻耶路撒冷。那時大祭司就發動耶路撒冷居民向神獻祭，並求神拯救，他在夢中得神鼓勵，從城中出去迎接希臘的軍隊。亞歷山大看見祭司全副禮服及聖物之裝備，說是在夢中曾見的情景，於是不敢向耶和華的百姓作任何的逼害，以致聖城與聖殿全都得以保全。

耶和華親眼看顧，語句也與第四章十節下相似。神的眼目看顧與保護祂的子民。

本段（九１—８），是本書第二部的開端，說出兩項重要的事實：㈠耶和華的得勝是必然的。㈡祂的子民已許久與祂隔絕，現在祂必帶他們回來。

這是末事論的要義，外邦的地都必歸於神，成爲屬於耶和華的地土。許多國的民也要進入耶和華的聖約。這就與本書第一至八章的要義相連，神的救恩不只是在以色列，也普及列邦萬民。神的得勝，不只是制服他們，更潔淨他們。非利士人可有盼望，可蒙潔淨，萬國也必可蒙受同樣的福分。[9]

---

[9] R. A. Mason, "The Relation of Zechariah 9–14 to Proto-Zechariah," *Zeit-Sohrift für die alttestamentlische Wissenschaft,* 88 (1976) 227–39.

(二) 看哪榮耀的新王蒞臨（九9—10）

「錫安的民哪，應當大大喜樂。耶路撒冷的民哪，應當歡呼。看哪，你的王來到你那裏。他是公義的，並且施行拯救，謙謙和和的騎着驢，就是騎着驢的駒子。」（九9）

這是本書後半部最熟悉的經文，在文體上，是一種進殿的禮儀文，是以呼召開始，要耶路撒冷城歌唱歡樂，大聲高呼，因爲她的王即將蒞臨（參閱番三14；亞二10）。

這是論末事的經節，尤其採納第八世紀先知的用語（賽九6—7，十一1—5以及彌五2—4）。這也有新年節期的慶詞（詩七十二1—11，八十九38—45），以及對猶大的應許語（創四十九10—11）

人民歡呼迎接君王的蒞臨，是有禮儀的形式。但是這裏的情形特殊，因爲王騎着驢駒，可謂十分謙卑的姿態，通常是騎馬，表明英勇的戰士。有人以爲這裏描述，可能使人聯想，大衛王在押沙龍叛亂之後亡故時，回耶路撒冷的情景（撒下十五19）。[1]

在耶和華治理敍利亞、腓尼基與非利士之後，這王就來臨耶路撒冷，他有否參與戰爭而獲勝呢？經文中並未提說。

這裏對王的描述只有三個用詞：「公義」、「拯救」、「謙和」。公義是指他與耶和華的關係，與百姓的關係，表明他信守耶和華的聖約（撒下廿三1—7）。他以公義治理，表明他看顧貧窮者。這樣的善行必有雨水沛降，使百姓豐盛，且有和平（詩七十二1—7）

「施行拯救」是指耶和華的作爲，或是耶和華藉他所作成的工。「君王不能因兵多得勝，勇士不能因力大得救。靠馬得救是枉然的，馬也不能因力大救人。」（詩卅三16—17）這裏也同樣强調，救恩是出於耶和華。王有神的幫助，而獲得救恩。他因守約而秉公治理。

他是謙和的，毫無驕傲與狂妄。這是彌賽亞所特有的態度，柔和謙卑，好像摩西的溫和（民十二3），也像僕人受苦時那種的忍耐（賽五十三4）。

新約的讀者，大多認爲馬太與約翰兩部福音書，引用本節經文，其實馬太福音第廿一章五節，引用的是以賽亞書第六十二章十一節。約翰福音第十二章十五節，論述方面更加自由，先從安慰的語句「不要懼怕」開始。在逾越節時，必有多人騎驢到耶路撒冷城來朝香，似乎是十分普遍的現象，不足爲奇。或者這是一節十分熟悉的經文，以致猶太人可以脫口而出，不必特別說明是引述的。[2]

「我必除滅以法蓮的戰車，和耶路撒冷的戰馬。爭戰的弓也必除滅，他必向列國講和平，他的權柄必從這海管到那海，從大河管到地極。」（10節）

本節有三大要項：㈠王必除滅一切有關戰爭的工具利器，因爲這是末事的現象，戰爭必定止息。這裏解除武裝的舉動，包括以色列北國與猶大南國，其實南北兩國的政體早已不復存在。可能作者的用意再次提醒，南北二國原爲一個國家，在復興的時候是完全合一的了。同時眞正的和平不只使以色列人受益，也是萬民都得恩惠。這裏的思想與用語，是從早期先知的影響（如何二18；賽二4，九5；彌四3，五10；詩四十六9。）

㈡王必向列國講和平。和平是因他公義而建立的。在上節說王是公義的，這也指他是得勝的王。他不是以戰車、戰馬、戰弓來取

[1] D. R. Jones, "A fresh Interpretation of Zechariah, ix–xi," *Vetus Testamentum*, 12 (1962) 241–59.

[2] Rendel Harris, *Testimonies* (1916) 又 C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952. 在死海古卷中，有 IQM 12:12，語句與九節十分相似。

勝，他的公義足使仇敵敗退。有了公義，才可建立和平。這是彌賽亞預言中最主要的內容（如賽九6、7，十一4起）。和平也是萬民歷代的願望（賽二4及彌四3）。和平是福分，這福分不僅在以色列，也要伸長至列國萬民，因爲耶和華的救恩是爲全世界的人們。

㈢他統治普世的權力，因爲耶和華所設立的王是普世的。：「他要執掌權柄，從這海直到那海，從大河直到地極。」（詩七十二8）但是詩人的思想與先知撒迦利亞不同，因爲撒迦利亞已經看到外邦人在新的國度中之地位。詩人只認爲外邦仇敵仍受羞辱。可見先知並不依照詩人的理想，彌賽亞作王時，所有的列國都可共享和平。

詩篇第七十二篇八節的用字不同，「執掌權柄」原意爲「踐踏」，將仇敵踐踏，制服他們。但是此處（亞九10）的「權柄」就是治理。[3]

本節說「大河」是幼發拉底河，聖經譯詞爲伯拉大河。這是一般學者的主張。[4] 但也有認爲是指聖城之河水，含有屬靈的意思（參閱詩四十六4；結四十七1；亞十四8）。[5] 可能這不再是地域性的，早已超過地理的限制。

因此，第九、十兩節是教會重要的見證，看見主耶穌照着撒迦利亞所預言的，凱旋地進入耶路撒冷，表明他的理想確是彌賽亞

[3] C. A. Briggs, *Psalms*, vol. 2, 1907, 134, 138. 認爲詩篇係抄錄撒迦利亞書。但 Artur Weiser, *Psalms*, 1962, 502–504. 認爲撒迦利亞書引述詩篇。

[4] S. R. Driver, "Vocabulary of OT VIII," *Journal of Theological Studies*, 26, (1935) 242.

[5] A. R. Johnson, *Sacrol Kingship*, 1955, 9.

的，耶和華的治權是和平的，也是普世的。

此處確可使本書有一完滿的結束，但是先知的信息似乎還要再進一步論神救贖的計劃，以致這主題還在第十一章四至十七節繼續論述。

(三) **讓被囚者儘早得自由**（九11—17）

「錫安哪，我因與你立約的血，將你中間被擄而囚的人，從無水的坑中釋放出來。」（九11）

這是希望的信息，向錫安的民，特別是對被擄歸回耶路撒冷的人們。聖約是用血訂立的，所以聖約的血就更有意義，是以獻祭的血使聖約有效，如亞伯拉罕的約（創十五9—11），摩西的約（出廿四5—8），在會幕中每日獻祭，表明繼續的更新，作爲續約之用（出廿九38—46）。除此處之外，「立約的血」只在出埃及記第廿四章八節。在主耶穌設立晚餐時，曾特別提及，祂受死流血就更有意義了。

耶和華要釋放被囚的人，是完成式的動詞（Perfect tense）表明這事必立即成就，預言那樣肯定，必然實現（所謂Prophetic perfect: Perfect of certainty）

「從無水的坑中釋放出來。」可能聯想約瑟的經驗，他被兄弟扔在坑中（創卅七24）。古時囚犯常被監禁在乾涸的井裏。這裏無疑是指以色列人被擄的狀況。但是神拯救他們免致死亡。「從無水的坑」，在有些鈔本中是沒有的。有的認爲這種說法較爲牽强，不甚自然。猶太人將「坑」（bôr）解爲「埃及」，可能並不十分正確。[6]

「你們被囚而有指望的人，都要轉回保障。我今日說明，我必加倍賜福給你們。」（12節）

[6] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah*, 1912, 282.

昔日希伯來族長約瑟怎樣被扔在坑中沒有死亡，照樣以色列人雖被擄，成爲被囚的，必仍有指望。他們必從禍坑裏從淤泥中被拉上來（詩四十2、3）。他們有指望，因爲耶和華沒有把他們丟棄，仍舊救贖他們，使他們回到保障，得以安全。約珥書第三章十六節說，耶和華是他們的保障。

耶和華要加倍賜福，「加倍」原指頭生的特權（申廿一17），是指悲痛之後補償的喜樂（賽六十一7）。「加倍」未必指數量，而是指性質，表明十分多，無法勝數，多而又多。有時指受罰與管教（賽四十2；耶十六18），但賜福也會那麼豐富。這裏所指的福分，可能指人口的增加，也指一切物質與屬靈的福分，神使他們得以復興。

有關保障，不是只作軍事的防禦，也指堅固的城，可參閱撒迦利亞書（二5）：耶路撒冷四圍的火城。「錫安」原只是保障，以後由軍事據點，擴展至宗教與政治的中心，以致「耶路撒冷」與「錫安」成了同義字，是耶和華的聖城，有祂居住的聖所。

「我拿猶大作上弦的弓，我拿以法蓮為張弓的箭，錫安哪，我要激發你的眾子，攻擊希臘的眾子，使你如勇士的刀。」（13節）

先知以耶和華言詞的口吻，作大膽的隱喻，來描繪神的武器。耶和華是戰士，祂是大能的，祂永不解除武裝。這裏都是聖戰的語調。南國猶大，北國以法蓮，雖早已分開，仍是神所使用的弓與箭。他們是神主要的武器，好似勇士的刀。耶和華是大能的勇士，祂是全能的神（賽九6「全能」原意也爲勇士）。

「眾子」指居民，錫安的居民要去攻擊希臘的居民，希臘原文作「雅完」，原屬雅弗，是雅弗的兒子（創十2）。以西結書（廿七13）提到雅完，是從事貿易的人。是非常遙遠的地方（賽六十六19）。

耶和華激發他們，即喚醒他們，以能力充實他們，使他們有力

來攻擊希臘人，在主前175至163年瑪可比戰爭，確有耶和華的大能，使他們抵擋希臘的侵略。

雅完在此處代表列國，無法侵略神的百姓。相反地，屬神的子民在耶和華得勝的凱旋中，得享一份喜悅與興奮。[7]

「耶和華必顯現在他們以上，祂的箭必射出像閃電，主耶和華必吹角，乘南方的旋風而行。」（14節）

耶和華顯現（Theophany）是以暴風狂雨的景象來描述（參閱撒下十二8—18；詩29篇；哈三3、11）。暴風好似號角的吹奏，吹角可指戰爭或指宗教的禮儀，譬如在安息日時，就有吹角來宣告。這段經文可比照以賽亞書（廿七13），吹角爲集合耶和華的百姓齊來敬拜。

南方的旋風，因爲西乃山之南，常是耶和華顯現之地（參閱出廿四9、10、15、18）。南方常是耶和華居住的地方（士五4、5；哈三3）。暴風未必都帶着雨，所以旋風只將塵土吹起，這也是沙漠地帶常有的（賽廿一1）。[8]

閃電是耶和華的箭，這就成爲十分可怕的情景，又是一幅戰爭的圖畫（參閱哈三4、9、11）。

耶和華顯現，是表露祂的忿怒，祂斷不以有罪爲無罪，祂的審判必然急速而行，好似閃電與旋風，所以無人可以逃避。這是祂公義的作爲，在歷史中施行，卻以自然的景象來說明，更加生動活潑，事實上祂是自然與歷史的主宰，這二者都啟示祂的公義。

「萬軍之耶和華必保護他們，他們必吞滅仇敵踐踏彈石。他們必喝血吶喊，猶如飲酒，他們必像盛滿血的碗，又像壇的四角滿了

---

[7] D. R. Jones, "A fresh Interpretation of Zechariah ix–xi," *Vetus Testamentum*, 12 (1962) 248.

[8] D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, 65, 66.

血。」（15節）

神以大能的戰士，爲祂的百姓取勝，爲保護他們，免受敵人的殺害。相反地他們可吞滅仇敵。「吞滅」常指野獸將擄來之物吞喫，好似獅子吞喫弱小的動物（結十九3、6）。外邦曾像獅子一般吞喫以色列（耶五十7、17，五十一34）。現在是以色列人吞滅外邦的仇敵了。在何西阿書第十三章八節，耶和華好像獅子一般吞滅惡者，凡與神爲敵的，都會有這樣的結局。民數記（廿三24）記述巴蘭的話：以色列好像公獅，未曾喫野食，未曾喝被傷者之血，決不躺臥。

耶和華的百姓，不僅有神的保護，也有祂得勝的能力，像獅子一般吞喫仇敵，並且踐踏他們，好像踏在彈石。彈石原是敵方射擊他們的，非但無法射中，遺落在地，比比皆是，以色列軍隊在前進時，只是踐踏而過。這就成了仇敵的命運。

他們喝血，好似喝酒一般，並且如同飲酒慶祝戰功一般，大聲喧嘩（參閱箴七11，九13，二十1）。這仍是聖戰的圖畫。

仇敵現在如同燔祭的牲畜，放在壇上，他們的血盛滿在碗內，然後撒在壇的四角，正如利未記（一5、11）所記載的。這是聖戰的涵義，因爲將戰利品與仇敵好似祭牲放在燔祭壇上，全然奉獻給神。

有人將這節經文作不同的解釋。這裏喝酒，並不喝血。喝酒爲慶祝勝利，在慶祝中他們敬拜神，也獻祭感恩。他們消滅敵人，卻並不眞的吞喫敵軍，喝他們的血。[9]

「當那日，耶和華他們的神必看祂的民，如羣羊拯救他們，因為他們必像冠冕上的寶石，高舉在祂的地以上。」（16節）

[9] Ralph L. Smith, *Micah-Malachi,* 1984, 260, J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 169–170.

當那日，是末事的情況，耶和華神必看祂的民如羣羊。這就是神的聖民在聖約關係中的地位。耶和華好似牧者去尋找與聚集羊羣，並且牧養他們。以色列是祂的民，也是祂草場的羊（詩一〇〇3）。神對這些被擄歸回的以色列人，也這樣拯救並看顧他們。

他們在神眼中那麼珍貴，好似冠冕上的寶石，在神的地土上發出光輝。中譯詞「高峯」是該字的原意，高峯如旗幟。但是在冠冕上的寶石發光了。[10]

冠冕（nezer）的字根（nazar）是「分別」、「成聖」，不僅君王有冠冕，而且大祭司也有冠冕（出廿九6，卅九30；利八9）。當以色列恢復祭司的職分，甚至有華冠戴上（亞三1—10）。以色列再恢復他們的榮華。

「祂的恩慈何等大，祂的榮美何其盛，五穀健壯少男，新酒培養處女。」（17節）

神的恩慈，是舊約重要的信念，「敬畏祢、投靠祢的人，祢爲他們所積存的，在世人面前所施行的恩慈是何等大呢！」（詩三十19）「他們紀念祢的大恩，就要傳出來，並要歌唱祢的公義。」（詩一四五7）祂的榮美常在彌賽亞預言中，君王比世人更美（詩四十五2），是有彌賽亞盼望的涵義。「祢的眼必見王的榮美。」（賽卅三17）

如果看上節，提到祂的地與祂的民。地有祂的恩慈，民有祂的榮美。事實上，地與民是分不開的。當地土得着神恩慈的供給，出產豐富，五穀新酒，都使人們豐足，尤其少年男女既爲民族的精華，必十分健壯，興盛不已。「健壯培養」原意爲「結果」，他們不但使種族延續，而且很精壯優秀。可見這裏有物質與屬靈的福分。

[10] L. Kohler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros,* 200.

(四) 先知諄諄善誘的勸導（十1—2）

「當春雨的時候，你們要向發閃電的耶和華求雨，祂必為眾人降下甘霖，使田園生長菜蔬。」（十1）

這是以勉勵的語調，從現在的頹勢，比較末時的救恩。在第九章的結尾，論將來以色列要成爲冠冕上的寶石，光芒四射，地土會有豐盛之五穀與新酒。但要有這樣的豐盛，首先必有雨水，雨水是從耶和華而來。當以色列人進入迦南，他們受試誘去拜巴力，因爲據迦南人說，巴力是賜雨水的。現在不再提到巴力，卻另有假神，在以西結書第廿一章廿一節，是一種求問的神像。所以先知勸導他們切不可求問假神，應向耶和華求。

這是春季，時有春雨下降。春雨是在三、四月之交。在舊約中只提到兩種雨，春雨與秋雨（申十一14；何六3；珥二23）。他們新年時節，應是秋雨的季節（參閱亞十四17）

發閃電，是帶雨的雲彩（參閱伯廿八26，卅八25）。耶和華不僅是歷史的神，也是自然界的主宰。祂必爲衆人降下甘霖。「爲衆人」或譯「爲他們」，是希伯來文的代名詞。這字也可譯「糧食」，[1]確可解釋，有雨水，始可生出五穀來。

「甘霖」不是小雨，卻是大雨，但不是暴風的狂雨而已。雨水充沛，足可供給果園與農田，卻不會像狂雨那樣成災，實在是十分需要。雨水缺少，是災禍的現象，在大災難時期有的(啟十一6)，可見神的福分是春雨，像滋潤田地的甘雨（何六4）。

在本書第九章十一節「無水的坑」是指被擄的現象，現在看到另一面，有豐沛的雨水，表明神降下屬靈的福分。作者看饑荒是過去的事（參閱申十一13、14），現在期待的是救恩，豐富的供應，使人毫無缺乏。

---

[1] Lḥm 「爲他們」，在耶路撒冷譯本 *Jerusalem Bible* 作「糧食」。

「因為神所言的是虛空，卜士所見的是虛假，作夢者所說的是假夢，他們白白的安慰人。所以眾人如羊流離，因無牧人就受苦。」（2節）

上節論祈求帶來福分，此處述迷信招致災禍。「神」就是家中的神像（創卅一19），在士師時代是爲占卜所用的（士十七5，十八5），在掃羅王的時候特別禁止（撒上十五3），在主前第八世紀仍舊沒有廢除（何三4）。卜士也與這些有關，預卜未來，都爲以色列的神所憎惡，予以嚴禁。以色列不需要這些迷信，因爲以色列有神所差遣的先知（申十八10起）。

作夢的，是指一些假先知，假借作夢，以謊言惑衆（耶廿三32，廿七9、10）。夢原爲神啟示的方法，雅各約瑟均有這樣的經驗（創廿八12，卅七5—9）。但以後少用，因爲這已被人誤會與濫用。那些人根本不認識神，卻以神奇或神祕的方法欺騙，爲神所憎惡，因爲這些都是虛假、虛無的。大凡用說夢的，多以甜言蜜語，使人得着一時的安慰與歡樂。然而這既然沒有內容，自然不會有甚麼有益的後果。

所以人們既無人領導，就像無牧人而走散的羊羣。他們漂流無定，漫無目標，偏行己路，必然迷失。有人領導，反而更入歧途，無法找到正確的路向，就受極大的苦楚。

牧人在古代的近東，常指政治的首領(可參閱結卅四6—8。)在埃及文獻中，也多以君王爲牧人。雅各稱神爲牧養他一生的主（創四十九24）。當摩西求神賜下一位繼承者，可以引導以色列人，免得耶和華的會衆如同沒有牧人的羊羣一般（民廿七17）。可見牧人的形象十分重要。詩篇與先知文學中，也不乏這樣的牧人形象（詩廿三篇；賽四十11），期望神賜下公義的君王（賽四十四28；耶廿三2—4；彌五4）。以西結以整章經文，描述牧人的主題，是期待大衛家出身的王，是理想的牧人（結卅四23、24）。

他們如羊流離，「流離」原意爲拆除帳幕，在曠野起行，這是一種自動的行爲，並非是强迫的。羊流離，是他們不要牧人，因爲以色列人既離棄耶和華，又離棄他們的王，才會落到這樣地步，簡直是自討苦喫，受苦是指他們被擄的苦楚。

(五) 猶大以色列期望復興（十3—12）

「我的怒氣向牧人發作，我必懲罰公山羊，因我萬軍之耶和華眷顧自己的羊羣，就是猶大家，必使他們如駿馬在陣上。」（3節）

耶和華的怒氣在那些首領身上，就是以牧人與公山羊爲首領。有人以爲這些是指外邦的統治者，但無論是指本國的首領，或外邦的官員都是壓迫者。[2]

以牧人喻爲首領，他們受責，因爲他們非但不照顧羊羣，反而加害於他們，殺他們當作食物，殘忍至此，爲先知所嚴責（耶二8；結卅四2—6）。

山羊在以賽亞書第十四章九節，「陰魂」與「公山羊」同一個字爲在世的首領，在耶利米書（五十8）指首領，領導羊羣的。

耶和華對首領是懲罰，對百姓是眷顧，因爲他們是祂自己的羊羣。這些羊羣在驚懼中無人領導，他們也不願受導引，現在一定會有改變，甚至成爲活潑又勇敢的駿馬，而且是陣上的駿馬，大可出去應戰，使敵人敗退。

這是猶大家，爲甚麼不像在第六節，將約瑟家也包括在內？猶大家確在第十二至十四章內常提，在那裏不再提約瑟家。所以有人認爲「猶大家」是以後附加的，[3] 但是被擄歸回之後，猶大家確是

[2] D. R. Jones, "A fresh Interpretation of Zech, ix–xi," *Vetus Testamentum*, 20, 1970, 25–55.

[3] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah*, 288.

主要的。

「房角石、釘子、爭戰的弓，和一切掌權的，都從他而出。」（4節）

這裏有三個不尋常的隱喻，都是指首領的，房角石是用作首領的（在賽十九13及詩一一八22。）房角石有穩固的力量，且能聯絡各部門，成爲完整的結構，因此喻爲好的首領。新約將這舊約的用詞房角石，看成爲彌賽亞預言。彼得前書第二章五至八節是引用以賽亞書第廿八章十六節；詩篇第一一八篇廿二、廿三節以及以賽亞書第八章十四、十五節。彼得說，接受基督的必極爲寶貴，但是對不信者，房角石就成爲絆跌的石頭。在使徒行傳第四章十一節，彼得指在公會裏拒絕主耶穌，他們離棄房角石主耶穌。以葡萄園的比喻，表明人們不接受主（可十二10）。在羅馬書（九32、33），以此描述以色列人拒絕福音。路加福音耶穌用葡萄園的比喻，引用詩篇第一一八篇廿二節，也可使我們聯想但以理書第二章卅四、卅五節一塊非人手鑿成的石頭。[4]

釘子是爲支撐帳篷之用（出廿七19，卅五18，卅九40）。這也可指帳篷之內懸掛器皿之用（結十五3）。

以釘子作爲彌賽亞之稱謂，是指他是支持民族的力量，他不是那種不忠的牧人，無法處置公山羊的壓迫。他來爲重建大衛倒塌的帳幕（參閱摩九11），以賽亞書（廿二5—25）論大衛家的事，特別用同樣的表象，以利亞敬要像釘子釘在堅固處，在他父家榮耀的寶座（廿二23）。這成爲彌賽亞永遠治權的說明，他的國權是永永遠遠的。

爭戰的弓，是提及彌賽亞得勝的能力，祂是戰士，常勝的將軍。他的箭鋒快，射中王敵之心，萬民仆倒在他以下（詩四十五

[4] F. F. Bruce, *New Testament Development*, 65–66.

5 起）。他在許多國中，打破仇敵的頭（一一〇 6 ）

一切掌權者，不再是那些暴虐的人，而是從猶大中的首領，他們是將來的掌權者，是從彌賽亞而出來的。

「他們必如勇士，在陣上將仇敵踐踏在街上的泥土中。他們必爭戰，因為耶和華與他們同在，騎馬的也必羞愧。」（ 5 節）

他們是一切掌權者，是來自猶大家的，好似勇士一般，奮勇出戰，將仇敵踐踏在泥地上，「仇敵」原文中是缺如的，但根據彌迦書第七章十節：仇敵被踐踏，如同街上的泥土。仇敵被踐踏，是他們服在勝利者的威力之下，遭受凌辱。但也可能是因死亡而陳屍在街上，被征服者的軍兵踐踏而過（參閱耶十二10；賽六十三18），現在是追述以色列勝利的威榮。在第九章十五節：萬軍之耶和華必保護他們，他們必吞滅仇敵，踐踏彈石。

他們爭戰所以能夠得勝，是由於耶和華與他們同在，神加力量給他們，使他們有爭戰的勇氣。騎馬的敵人們雖會打仗，終於敗在以色列手中。他們感到羞愧，也含有驚懼的情緒，因爲他們萬料不到會落到這樣地步。他們明明知道以色列人是不會打仗的，卻有這樣的戰果，因此他們更感到這樣的失敗是異乎尋常的，羞愧的心更加無法忍受。在受辱之餘也感到困惑，無法解釋，更有無限之懊喪與失望，甚至這些異教的外邦人，也不能不承認，耶和華以色列的神，是與以色列人同在！

「我要堅固猶大家，拯救約瑟家，要領他們歸回。我要憐恤他們，他們必像未曾棄絕的一樣，都因我是耶和華他們的神，我必應允他們的禱告。」（ 6 節）

這裏有神的應許，應許是雙重的，而且以交叉的方式 (chiastic) 述說，尤其生動：「我要堅固猶大家，約瑟家我要拯救。」這種交叉的方式是「甲乙——乙甲」：「我要堅固」與「我要拯救」是對比的，中間是「猶大家」與「約瑟家」。猶大與約瑟指南北二國，

是以色列民族的整體，必蒙神的救恩，歸回再得復興。

「歸回」一詞也有雙重的涵義，又有「歸回」，也有「安定」的意義，即「歸回而安定」。七十士希臘文譯本只著重「歸回」，而敍利亞譯本作「安定」（ re-instate or place ）。拉丁文譯本與亞蘭文譯本似照希伯來文用詞雙重的涵義譯出。[5]

神憐恤他們，不再像以前棄絕他們，耶和華仍作他們的神，恢復與他們立約的關係。試比較第七章十三節：耶和華呼喚他們，他們不聽。將來他們呼求我，我也不聽。現在的情形完全相反，因爲耶和華必應允他們的禱告。

他們的禱告，必是呼求神拯救。耶和華必垂聽了，並且應允他們，向他們實現救贖的恩典，使整個民族重新得以復興。

「以法蓮人必如勇士，他們心中暢快如同喝酒。他們的兒女必看見而快活，他們的心必因耶和華喜樂。」（ 7 節）

以色列民族得以復興，實在是件神蹟，因爲猶大家與約瑟家這樣分散，要招聚歸回，幾乎是不可能的，尤其是北國約瑟家，早在主前 722 年敗亡，被亞述遣至遠方各地。所以十個支派經過長期的分散，已經無法集合了。

這裏以法蓮人並非指以法蓮支派，而是北國所有的人，正如約瑟家爲北國的通稱。他們不僅得以歸回，而且强盛有力，如勇士一般。本章第五節提說猶大家必如勇士，現在約瑟家也是勇士，大家不約而同，都在聖戰上齊心努力，獲取勝利。這是先知們屢述的預言（賽十一10—16；耶三十 3 ，卅三 7 ）。

---

[5] T. Jansma, *Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zechariah, ix–xiv,* 1949, 87. 中世紀的猶太學家都作如此的解釋：Aben Ezra, Kimchi, Abarbanel 等。參閱 M. F. Unger, *Zechariah: Prophet of Messiah's Glory,* 1963, 181.

他們飽享救恩之樂，不僅他們享受，而且也有他們的兒女，可見這樣歡樂的情形不是短暫的，而是持久的。兒女的心喜樂，在動詞的文法可譯作：「讓他們的心因耶和華喜樂吧！」這種語法（Jussive）表明一種自動興奮的情懷。

所以，以色列全家在歡樂中，而且成爲世世代代恆常的歡樂。他們看見神的作爲，尤其在歷史中所彰顯的大能，感到驚喜。他們喜樂的根源在於耶和華。「因祢耶和華藉着祢的作爲叫我高興。我要因祢手的工作歡呼。」（詩九十二4）。

「我要發嘶聲，聚集他們，因我已經救贖他們。他們的人數必加增，如從前加增一樣。」（8節）

耶和華是牧者，祂聚集羊羣，會發出嘶聲（賽五26，七18），是呼喚的聲音。神已經救贖他們，現在要將他們聚攏在一起。

救恩另一個特質是「增加」，可見這是質的改變，也是量的增進。人數加增，如從前加增一樣。可使人聯想到創世的情景。神的命令是要萬物生養衆多（創一28）。神的祝福也有如此的應許。祂曾這樣應許亞伯拉罕（創十二2，十五5）。

在第三節起，耶和華的言詞常是直接的，以第一人稱「我」，中間也有先知稱耶和華爲第三人稱。此處又是「我要」，語法（Jussive）也可譯爲「讓我發嘶聲……」，是神自己有決然的行動。「嘶聲」是牧人的呼喊，誠如上述，或指口頭發出的聲音，但這裏用字原意爲「管子」，實際是管樂，或以蘆葦或以竹管作成笛子吹奏。士師記第五章十六節：聽羣中吹笛的聲音，也是招聚羊羣的聲音。

以賽亞書第六十二章十二節是本節最好的詮釋：「人必稱他們爲聖民，爲耶和華的贖民。」

「我雖然播散他們在列國中，他們必在遠方紀念我，他們與兒女都必存活，且得歸回。」（9節）

神使以色列人分散在各國，是過去的事，不會是現在，因爲現在是復興的時期。經學家認爲「播散」一詞改成完成式(Perfect)，神曾經播散他們，現在是招聚他們的時候了。

那是十分慘痛的歷史經驗，當他們被分散在遠方，他們痛定思痛，想到神公義的作爲，只有服在神大能的權下。神的刑罰是公平的，因此他們更感到自身的虧欠，而深感悔改的心意，再求耶和華的憐憫。

此處在用字上似有可推敲之處，「播散」原意爲播種，農人播種的目的，爲使穀物增長，期待着收獲。同樣這是神的目的。神懲罰他們，雖把他們分散在列國，卻無意將他們毀滅。相反地，仍要保守他們，達成祂在歷史中的目的。他們雖在遠方，仍舊紀念神，所以神發嘶聲在呼喊他們，他們如同羊羣一般，可以認出牧人的聲音。

他們自己可以存活，也使兒女存活(Hiphil or Piel 希伯來文的文法有如此的建議）。他們這些散居的猶太人（Diaspora）終必歸回。希臘文譯詞，他們不僅使兒女存活，而且生兒養女。[6] 有的英譯本（如 Jerusalem Bible）再修訂，譯作：「他們必教導他們的兒女。」

「我必再領他們出埃及地，招聚他們出亞述，領他們到基列和利巴嫩，這地尚且不夠他們居住。」（10節）

埃及與亞述是通稱爲列國的代表。埃及當然指以前以色列出離這爲奴之家，出埃及的經驗，是先知都注意的史事（賽十一11—16；何十一1、11彌七15）。

亞述常被指爲東北地帶，就是被擄者居住的地方，所以也包括巴比倫與波斯。本節是埃及與亞述，下一節是亞述與埃及，又是交

---

[6] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 176.

叉的方式：甲與乙，乙與甲。

以色列必須從列國歸回，他們歸回之後，在基列和利巴嫩居住。基列是在約但河東，利巴嫩在巴勒士坦的北端，將這二地縱橫來計算，是指巴勒士坦的全境，範圍很大。這原是亞伯拉罕的約中所應許的（創十五18）。也是神與以色列立約的內容（申三十3—5），更是神與大衛立約的應許（撒下七16；詩八十九30—37）。

那麼大的區域，卻不夠他們居住，因爲人口膨脹，也是復興的現象。以賽亞書第四十九章二十至廿一節有這樣的話：「這地方我居住太窄，求你給我地方居住……」擴張是不已的。

「耶和華必經過苦海，擊打海浪，使尼羅河的深處都枯乾。亞述的驕傲，必至卑微。埃及的權柄，必然滅沒。」（11節）

「耶和華」是譯者加註的，原文中只有「他」字，有人改爲「他們」，專指歸回的猶太人。但是他們若無耶和華的率領，無法經過。所以「他」作「耶和華」，在經義上必無錯誤，何況他可擊打海浪，更指神的作爲。

「苦海」是其他經文中所無法找到的，於是有人根據以賽亞書第十一章十一節「埃及」之原意爲「埃及海」。神擊打海浪，埃及的紅海就分開，尼羅河是埃及主要的河流，爲生命所賴之處，竟成爲枯乾，使以色列出離時，完全沒有攔阻。

亞述的榮華，向來爲古代閃族所稱道的，他們的驕傲或高昇，必至卑微，升高的（「驕傲」原意），必至降卑。埃及以權勢著稱，也必滅沒。「滅沒」原意爲「離開」。亞述（'aššûr）與「滅沒」（yâsur）爲諧音，「亞述」在句首，「滅沒」在句尾，首尾兩處以諧音襯托，十分生動。

地上的權勢都必衰微，自大的降下，榮華與權勢都會消失殆盡，不復存在。這些列國與神爲仇，又怎能站得住呢？他們前後依次的敗亡是必然的事，惟有神的國與神的民永遠長存。

「我必使他們倚靠我，得以堅固，一舉一動，必奉我的名。這是耶和華說的。」（12節）

第六節：「我要堅固」，在本節，「他們倚靠我，得以堅固。」這再强調他們歸回時的景況，他們現在可以行動自由，「一舉一動」原意爲走上走下，正如第一章十、十一節：「走來走去」。（參閱六7）。奉主的名行動，也可能是指他們徧行各地見證主的名，傳揚彌賽亞的救恩，成爲耶和華的祭司，從事中保的工作。

「舉動」，原意爲「行走」，但稍爲「改動」（yithhallaku 改 yithhallalu），即成爲「榮耀」，這也極切合要旨。[7] 歸回之民或因看見耶和華的作爲，因驚奇而歸榮耀予神。他們或因尊崇神而以祂的聖工爲榮。

所以本章（10章），彌賽亞爲牧人君王，祂必爲自己的選民，就是祂聖約之民，作成奇妙的救贖。「這是耶和華說的。」多麼確切的結語，十分肯定，一定可以實現，好似蓋有印章，簽署得十分明確，是無可置疑的。

(六) 對暴虐者高唱譏刺歌（十一1—3）

「利巴嫩哪，開開你的門，任火燒滅你的香柏樹。」（十一1）

先知在呼喊利巴嫩高山，那常象徵着榮美與堅固。利巴嫩在巴勒士坦北端之邊界，有一萬四千呎之高度，終年積雪，被稱爲皓白者，如白頭老翁。

開門迎入，是表示不再防範與保衛，不再抵抗與拒絕。利巴嫩已經失去天然屏障的地理優勢，以致任憑侵略者毀滅的力量。火一侵入，必將香柏樹燒燬。

香柏樹是堅强與貴重的樹木。在以西結爲王宮之象徵。這是萬

---

[7] Ralph L. Smith, *Micah-Malachi*, 1984, 266; M. F. Unger, *Zechariah: Prophet of Messiah's Glory*, 1963, 185.

樹之王，十分驕傲地屹立着（結十七3、4、12；賽二13）。當斧子砍伐時，竟會完全砍下，因爲香柏樹有時也象徵異邦的權勢，或指不倚靠眞神的以色列（結31章，賽10章）。

「松樹阿，應當哀號，因為香柏樹傾倒，佳美的樹毀壞，巴珊的橡樹阿，應當哀號，因為茂盛的樹林已經倒了。」（2節）

如果香柏樹無法站住，松樹與橡樹怎可不被毀滅呢？所以香柏樹毀滅，對其他樹木有很大的威脅。他們爲自己的厄運而悲哀，茂盛的樹木雖然枝葉豐茂，也經不起考驗，都必傾倒。

也許這裏的樹木有所指明其中所包涵的意義。如果說香柏樹指君王，這裏的佳美樹，可能指官長首領（士五25；耶廿五34；代下廿三20；尼十30）。「佳美」一詞原指「寬廣」、「偉大」、「有能」（參閱賽卅三21；詩九十三4，一三六18；結卅二18）。

「巴珊的橡樹」可能有更廣的涵義。巴珊是在約但河東之北部邊界，是在利巴嫩山地下之盆地，往南可到基列（申三10；書十二4）。以色列人從噩王那裏奪取，歸瑪拿西半支派居住（民廿一33，卅二33）。巴珊地有很多橡樹（賽二13；結廿七6），草原甚豐，所以畜牧很多（申卅二14；詩廿二15；摩四1，結卅九18）。巴珊的橡樹哀號，是因風吹過樹葉而發出的，因爲茂盛的樹木已經倒了。

茂盛的樹木原指樹葉之多，密密樹叢，好似不能穿越。這可能是指他們防禦之周密，使敵人無法攻入。這樣的樹可作高牆（申廿八52；賽二15），可作堅城（民十三28；申三5；書十四12）。但是仍舊站立不住，已經倒了。

「聽阿，有牧人哀號的聲音，因他們榮華的草場毀壞了。有少壯獅子咆哮的聲音，因約但河旁的叢林荒廢了。」（3節）

「聽阿」與上節「哀號」，都是以驚嘆的口吻，述明悲哀的原因與理由。從第一節至本節是以哀歌的形式，針對各國政治的領袖

而說的。作者所用的表象，有樹木、牧人以及獅子，預言的審判是無可避免的了。

本節可溯源於耶利米書（廿五34—37）。牧人是外邦的君王，他們的榮華必被毀壞，因爲主耶和華使他們的草場變爲荒場（35節）。草場是指他們的國家。那草場原是榮華的，因爲草原豐盛，但是歷經烈日如火的炙曬，以致曬得枯乾，被火燒過一般（1節），全部毀壞了。

第二個表徵，由牧人至獅子，獅子指暴虐的外邦君王，爲耶利米（五十44）與以西結（十九1—9）所强調。少壯獅子本來需要大量的食物，牠們原在約但河的叢林躲藏並覓食。約但河每在春天必有漲溢的河水，因爲黑門山的積雪正溶解，成爲大量的溪流沖下來。由於水份多，樹木必十分茂繁，成爲十分稠密的樹林。只是現在樹木都已荒廢了，獅子既無法藏身，而且也不能找到食物，以致咆哮的聲音成爲哀號。

第十一章一至三節是上下文的銜接點，可算是上章（十12）的續論，也是本章內容（4—17節）之緒論。在敍述的形式，與第九章一至六節有些雷同。在第九章，以三個地名爲主：哈得拉、推羅，及非利士，都在外邦。在這裏三個地名：利巴嫩、巴珊及約但，都在以色列。他們都有同樣的問題，就是災禍的由來。耶和華實際上是他們的審判者。

在表徵的用語上相同的，有耶利米書第廿五章卅四至卅八節；以賽亞書第十章卅四節；以西結書第廿七章五至六節。三種大樹：香柏樹、松樹、橡樹，都是表徵驕妄的君王，他們都被毀滅，這就使牧人與叢林中的獅子哀號。有人以爲驕妄者不是君王，而是祭司羣。[1] 如果這樣的解釋是正確的，那就在較晚的時間，是在聖殿重

[1] Paul Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 347.

建之後，祭司不忠於職守，反在社會中專橫地管理，以致遭神忿怒的審判。

本段詩文結束之後，還有兩段在第十一章十七節及第十三章七至九節。主題都是一樣，强調主耶和華得勝，使祂的百姓歡樂。這位萬王之王要蒞臨，建立普世的國度。但是現今仍有阻礙與困難。

(七) 爲牧人受棄絕而慨嘆（十一4—17）

這是一段重要卻難解的經文。主題是在領導者的艱苦。好的領導者必謀求衆人的福祉，必摒棄不義，促進和諧平安與福樂。但是在先知的論述中，這樣的領導者，必遭受憎恨與厭惡。

這裏以牧人與羊羣爲表象，可將第九章十六節；第十章二、三、八節以及第十一章三節比較，似與以賽亞書第四十至五十五章「僕人」的要旨相同，不但主題明確，敍述的目標也清晰。

本段可分爲三小段：㈠耶和華給予最後的機會（4—6節）。㈡好牧人必被棄絕與輕忽（7—14節）。㈢愚昧的牧者來取代工作（15—17節）。

「耶和華我的神如此說：你撒迦利亞要牧養這將宰的羣羊。」（4節）

這裏先知在耶和華面前受命，從事牧養的工作。這牧養的工作是否包括行政的責任，就是宗教與政治的工作混爲一談？[2] 這也可能只作爲表徵性的，並非實際的職位，只將信息帶出來。[3] 後者的說法可能鑿實，因爲先知的工作常以不同的表象來說明，例如耶利米書第一章十節：「拔出毀壞以及建立栽植」。又（廿五28）喝神忿怒的杯。

這是預言的信息，以表徵的語言或動作，說明先知的職任，他必須牧養那些羊羣，而羊羣的結局，將被宰殺，是在不久的將來。牧養原意應爲照顧、飼養、引領、看管（詩23篇）。牧人與羊羣的關係，是在約的條件之下，但是以色列雖爲牧者耶和華的羊羣，卻因干罪，而必遭宰殺與毀滅。

「將宰的羣羊」也在詩篇第四十四篇廿二節有類似的用詞。耶利米書第十二章三節，將宰的羊，叫他們等候殺戮的日子。耶和華的審判必在以色列人身上。

「買他們的宰了他們，以自己為無罪，賣他們的說：耶和華是應當稱頌的，因我成為富足，牧養他們的，並不憐恤他們。」（5節）

「買他們的」是指外邦侵佔者，將被擄者當作貨品一樣取利，好似買羊來，宰殺以食肉出售。「他們」爲陰性，是母羊，原爲生育所畜，並非專被宰殺供肉食的，卻遭侵略者如此殘害。但是更令人髮指的是那些「賣他們的」，是猶太的首領們，濫用職權，竟圖利出賣他們，欺壓他們，只爲中飽自己。

那些可惡的人還要口口聲聲讚美神：「耶和華是應當稱頌的。」這無疑是一種譏刺，他們爲富不仁，怎會是耶和華賜福的呢？相反地，他們必遭耶和華的咒詛，因爲他們不忠於職守，沒有眞正牧養那些羣羊，給予羊羣安全與保護。況且他們竟然毫無罪愆的感覺，眞是可惡之至。

「耶和華說，我不再憐恤這地的居民，必將這民交給各人的鄰舍，和他們王的手中。他們必毀滅這地，我也不救這民脫離他們的手。」（6節）

這地的居民是指以色列的民，他們備受壓迫與欺凌，像將宰的羣羊。但是耶和華都不憐恤他們，似乎令人費解。有些解經家就以

---

[2] C. von Orelli, "Die Zwölf Kleinen Propheten," *Kurzgefasster Kommentar*, 1908.

[3] H. C. Leupold, *Exposition of Zechariah*, 1956, 207.

爲這節經文是外加的。但是這可能是先知所能理解的（4節），認爲羣羊將宰的命運已無法更改。耶和華並非不憐憫，尤其看下一節（7節），耶和華甚至要親自牧養那些羣羊，可見神並沒有完全放棄他們。只從歷史的實況看，以色列民確被棄絕，卻不致絕望，神的拯救還在前面。[4]

羊羣都被宰殺，固然是牧人的錯謬與惡行，也是說明羣羊的衰弱。以色列人被逼害遭毀壞，是首領的罪，也是衆人的過犯，神藉着歷史的環境來管教他們，甚至藉外邦的侵略者加害於他們，也不是偶然的，都是出於神公義的作爲。他們本國的君王首領沒有保護他們，反而逼害他們。鄰邦（鄰舍）的外地人更對他的暴虐，不遺餘地。如果耶和華不拯救他們，他們就完全沒有希望。

「於是我牧養這將宰的羣羊，就是羣中最困苦的羊。我拿着兩根杖，一根稱為榮美，一根我稱為聯索。這樣我牧養了羣羊。」（7節）

「於是」，在這樣的情形之下，先知明白耶和華托付他的心意，耶和華對羣羊仍舊沒有放棄，繼續憐憫他們。所以先知是明確的宣告：我牧養這將宰的羣羊。這是責無旁貸的事。

將宰的羣羊，就是羣中最困苦的羊。「最困苦」是一種譯詞，是其中特別受苦的。[5] 有的譯爲「實在困苦」，著重他們受苦的實況。[6] 七十士譯本的詞句爲「買賣的羊」，即遭商業買賣，以供屠

[4] H. G. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah*, 1912, 304.

[5] H. C. Leupold, *Exposition of Zechariah*, 1956, 210.

[6] E. Henderson, *The Book of the Twelve Minor Prophets*, 1868, 421. 採取亞拉伯文 Kun 爲 to be, 是一些解經家所持有之主張如 Kimchi, Sarchi, Starr, De Witte, Ewald.

場宰殺的。[7]

「困苦」一詞原指敬虔者，他們信守耶和華的約而有忠貞的態度（參閱出廿二24；申廿四12；詩十2、9，十四6，十八27）。這裏指以色列中的一般人，因爲他們都在困境之中。

先知爲牧人，要手持兩根杖，杖爲牧人從樹上折下堅强的枝子，爲驅野獸之用，所以目的爲保護羣羊。「祢的杖，祢的竿，都安慰我。」（詩廿三4）

這兩根杖是牧人領導的主旨。一根稱爲「榮美」，是指恩慈與完美，是耶和華的特性（參閱詩廿七4，九十17）。耶和華親自爲牧者，看顧羣羊。這是聖約的祝福，是耶和華爲祂選民預備的。

另一根稱爲「聯索」，是愛的連結，好似慈繩愛索，將以色列人繫在一起，尤其因南北二國以前是分裂的，必須再連在一起，不可再分開。所以，這裏的涵義是合一，相合成爲一體。好牧人必將羣羊帶在一起，合成一羣。歸一個牧人（參閱約十16）。這裏，也可聯想（結卅七章15—23），也提到兩根木杖接連爲一，在手中成爲一根（17節），專指以色列北國與猶大南國，完全相合成爲一體。

「這樣我牧養了羣羊。」此處再强調牧養的功能，爲將羣羊連爲整體的民族，爲耶和華所眷顧的，不容拆散與毀壞，也不可再讓首領（惡首領）充牧人，作破壞的工作。

「一月之內，我除滅三個牧人。因為我的心厭煩他們，他們的

[7] Revised Standard Version 作此譯詞，J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1976, 180. 原爲 W. Nowack 採取 (*Die Kleinen Propheten, Handkommentar*, 1903, *Duodecim Prophetae in Kittel's Biblia Hebraica*, 1906).

心也憎嫌我。」（8節）

「一月」究竟指怎樣的日期呢？有不同之說法，歸納起來，至少有三種說法：㈠一個月只是短期，爲時不久。㈡一月有三十天，每日爲一年，共計有三十年之久。㈢爲時十分久長，無法作準確的計算。[8]

但是此處最大的問題不在時期，而在人物，因爲「三個牧人」至少有四十種不同的解釋，[9] 使人莫衷一是。由於「三個牧人」有冠詞，必專有所指，足見這數字不是只爲象徵而已。

有人認爲這三個牧者是指被擄前的猶大三個君王，即約雅敬，約雅斤及希底家。[10]大多學者認爲這三個君王應在西流基時期（The Seleucid Period, 198–140 B.C.），即在西流基四世起的三王（Seleucus IV, Heliodorus, Demetrius）。[11]另有的說法認爲三個王是安提古王朝的（Antiochus IV, Antiochus V, Demetrius）。[12]

有些學者認爲三王是在主前二世紀的大祭司，因爲他們在耶路撒冷當地爲主要的首領。好牧人爲俄尼亞三世（參閱瑪可比二書四1起），但有三個大祭司是以賄賂的方法獲取職分的（Jason, Menelaus, Alcimus）。[13]

也有認爲瑪可比時期的三個牧人，猶大瑪可比（Judas Maccabaeus）是好牧人，他爲猶大爭取自由之後，即除去三個背道的祭司（Alcimus 等），記載在瑪可比一書第四章四十二節（參閱七

[8] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1976, 180.

[9] H. G. Mitchell, *Haggai, and Zechariah,* 1912, 3–6.

[10] W. E. Barns, *Haggai, Zechariah and Malachi,* 1917, 86.

[11] Mitchell, *Haggai, and Zechariah,* 1914, 307.

[12] C. H. H. Wright, *Zechariah and His Prophecies,* 1879, 313.

[13] W. O. E. Oesterley, *A History of Israel,* II, 1932, 258f. R. H. Kennett, "Zechariah," *Peake's Commentary of Bible,* 1919, 581.

24）。[14]

這裏的預言是否指那麼晚的時期呢？從主前第四世紀至第二世紀，猶大的歷史確無充分的資料，以致構成研究與解釋的困難。

確定這三個牧人，既是困難的事，有人轉向另一種解釋的方法，認爲這是指三種重要的領袖：祭司、教師（教法師）及行政長官。[15]有些人仍認爲「三」是表徵「完全」的數字，尤其是啟示文學的特性，可將但以理書第七章八、廿四節佐證。

「我的心厭煩他們。」不能再忍耐下去，好似以賽亞提到耶和華的心情（賽一13起）。他們也憎嫌。「憎嫌」一詞只有在此處，爲舊約唯一的用詞。黑暗是必恨惡光的。在箴言（二十20）有一用詞是類似的。「漆黑的黑暗」。

這裏似乎解釋了第六節的話，爲甚麼神不再憐恤這地的居民，因爲他們憎嫌神的僕人，就是憎嫌耶和華神。

「我就說，我必不牧養你們，要死的，由他死，要喪亡的，由他喪亡。餘剩的，由他們彼此相食。」（9節）

羣羊就憎嫌牧人，牧養的工作是無能爲力了。三種災禍就必臨到。他們必在審判的咒詛之下。死亡的是指死於饑荒與瘟疫。喪亡是指死於戰亂，在侵略者的手中，也可能因自相殘殺而遭致的，彼此相食。

牧人不再照顧，羣羊與牧人的關係就斷絕了，以色列不再在耶和華的聖約之中，聖約是完全被破壞了。這在下一節再予說明。

「我折斷那稱為榮美的杖，表明我廢棄與萬民所立的約。」（10節）

[14] M. Treves, "Conjectures Concerning the Date and Authorship of Zechariah ix–xiv," *Vetus Testamentum,* xiii, 1963, 196–207.

[15] E. Henderson, *The Book of the Twelve Minor Prophets,* 1868, 442.

首先，以色列失去耶和華恩惠的約，不再有祂的榮美。以色列不再有德政的治理者，給予他們安全的保障。神所廢棄的，是與以色列的約。但是此處是神與萬民所立的約，是指甚麼呢？可能有兩種解釋。萬民是指分散萬國的以色列人，並不包括外邦人（如王上廿二28；珥二6）。[16]另一種解釋，萬民是指萬國的人民，因以色列而蒙福。例如以賽亞書第卅六、卅七章所說的，耶和華也與萬國立約，不准他們傷害以色列人。他們這樣作，爲保全以色列人。日後以色列眞能有復興，必願將恩澤帶給外邦，使萬國都能蒙福。[17]

以色列在萬國中應有榮美的見證，他們也因此使萬國帶入耶和華的恩惠之中。現在榮美被破壞了，耶和華對萬國的恩澤，也必完全廢棄了。

牧人折斷牧杖，完全停止他的工作，卸脫他的責任，他就置羣羊於不顧，那是羊厄運的開始。以色列被擄，已經看見神放棄他們，不再顧念他們。現在由歸回的被擄者來細察，發現神再棄絕他們，是多麼可悲的事，這也使先知悲哀不已。

「當日就廢棄了。這樣，那些仰望我的困苦羊，就知道所說的是耶和華的話。」（11節）

本節再回到第七節，提到這些困苦羊。約已經廢棄了。「廢棄」是完全破碎支離，不能完整（利廿六44；賽卅三8；結十七16，是以背約而廢棄），這樣聖約就不再有效，歸於無有（賽八10；耶卅三21）。

這些困苦羊看出牧人既已失敗，他們必遭宰殺，是無可逃避的命運，認爲這是出於耶和華。照希臘文譯詞，那是販羊的人之想

[16] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1976, 184.

[17] C. F. Keil, *The Twelve Minor Prophets,* tr. J. Martin, vol. II, 1889, 366.

法，他們知道這些羊可以宰殺，因爲牧人不再照顧，正合他們的心意，就認定這是耶和華所安排的，不禁沾沾自喜，如第五節所說的，甚至稱頌耶和華。其實這是極大的悲劇。

「我對他們說，你們若以為美，就給我工價，不然就罷了。於是他們給了三十塊錢，作為我的工價。」（12節）

牧人雖然失敗，沒有盡責，仍想求得工價。他向誰求呢？向羊販子。但是他也自知沒有好好盡責，所以在要求時口氣沒有那樣肯定：「你們若以爲美……不然就罷了。」結果那些販賣羣羊的，還是給了他三十塊錢，是相當於希伯來奴僕的身價（參閱出廿一32）。

三十塊錢是否在衆人所估定的算爲美好的價值呢？在下一節似乎證實這件事，在尼希米以前的省長，曾索四十塊錢交稅，是百姓不堪忍受的重擔（尼五15）。但從另一方面看，三十塊錢既只是奴僕的身價，自然是對牧人一種輕視的計算。可見這有譏刺的涵義。根據罕莫拉比法典（The Law of Hammurabi），牛若撞死人，賠償半彌拿銀子，若是撞死奴僕，只賠三分之一彌拿。一彌拿可折五十塊錢。[18]這樣說來，希伯來奴僕的身價已經是增加了。但仍是降低價值，這是無可否認的。

「耶和華吩咐我說，要把眾人所估定美好的價值，丟給窯户，我便將這三十塊錢，在耶和華的殿中，丟給窯户了。」（13節）

窯戶是與聖殿的庫房有非常密切的關係，聖殿的庫房有兩種功能，一種是爲收納什一奉獻與禮金（書六24；拉二6、19；尼七70）。但另一種也可充個人的「銀行」（瑪可比二書三10起）。窯戶常須爲聖殿製作獻祭用的器皿（利六28）。所以窯匠也是屬於聖

[18] J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* 1955, 175.

殿供職的人。先知耶利米特別被神差遣去到窰匠家去觀察（十八6），且到聖殿附近去買窰匠的瓦瓶（十九1）。

關於窰匠（yotzr），常與聖殿的庫房（'otzr）相連，用字也相似，引起學者們的研討。「窰戶」原意也可作銀匠，專爲鑄造銀器的。例如亞倫曾將百姓的金子取來，鑄成金牛犢，「鑄」字也與「窰匠」相同（出卅二2—4、24）。又聖殿中供職的官員也以此字爲銜頭的。[19]有人更將這樣的說法，來解釋「美好的價值」有諷刺的語調。士師記第十七章四節，二百舍客勒銀子交給銀匠，鑄成一個像。現在只有三十舍客勒，至多只能鑄成一個小像，豈不微乎其微呢？[20]

這節經文無疑使人聯想馬太福音第廿七章九至十節，猶大賣耶穌，得了三十塊錢，結果他因內咎自殺身死，祭司拾起銀錢，買了窰戶的一塊田。使徒行傳（一16—20）也敍述猶大作惡的工價買一塊田。在註解中列出詩篇第六十九篇廿五節及一〇九篇八節。在馬太福音提起是應驗耶利米書，實際爲撒迦利亞書。這是當時猶太人解經的方法，爲彌賽亞預言的應驗。[21]

這是拉丁通俗文譯本，才提及耶利米的預言。敍利亞譯本只提預言，即先知的話，並未指明那一位先知，至於耶利米，可否是耶利米書第十八章二節及十九章十一節？根據猶太拉比的傳統（Talmud Tradition），耶利米是列於先知之首，這可能是最好的解釋。[22]

[19] C. C. Torrey, "The Foundry of the Second Temple at Jerusalem," *Journal of Biblical Literature* 55, 1936, 256.

[20] M. Delcor, "Deux Passages Difficiles: Zecharie 12:11 et 11:13," *Vetus Testamentum*, 3, 1953, 74.

[21] S. R. Driver, *The Minor Prophets*, 1906, 259.

[22] M. F. Unger, *Zechariah: Prophet of Messiah's Glory*, 1963, 201.

「我又折斷稱為聯索的那根杖，表明我廢棄猶大與以色列弟兄的情誼。」（14節）

那棄絕耶和華牧者的另一個後果，是失去合一，所以第二根杖必須折斷。猶大與以色列失去弟兄的情誼，自從主前325年，撒瑪利亞人再重新住在北國的地界，自建聖殿在基列心山，爲與耶路撒冷完全分開，說明了這歷史的背景。[23]

南北分裂必不是耶和華所喜悅的，神不僅收回祂的恩慈，使第一根杖折斷，也無意再促他們合一，連第二根杖也折斷了，因此完全不再向他們施恩。

情誼（Ha'ahawah）在七十士譯本作「產業」（當作 Ha'ahuzzah），可能「情誼」較爲正確。有情誼的仍會破裂，所以神不再維持他們，只有廢棄與折斷。

這裏顯然是告一段落。在下節起提及神另興起一個牧人，必是歷史中的人物，帶給以色列很大的阻礙。有人認爲應與第十三章七至九節相連，尤其是第十三章七節的牧人是否就是第十一章十五節的愚昧牧人？可能並不完全相連的。[24]試看第十五至十七節本身的論述。

「耶和華又吩咐我說，你再取愚昧牧人所用的器具。」（15節）

愚昧牧人是道德敗壞的人，輕忽神的命令者。在舊約中，尤其在智慧文學中，所謂愚昧，是指道德失敗的人。箴言（一7）說，愚昧人藐視智慧與訓誨。

牧人的器具，可能指牧杖（撒上十七40），笛（士五16）。有了這些爲要發揮牧人的功能，保護羊羣。但是事實上，這愚昧的牧

[23] K. Elliger, *Das Bach der Zwölf Kleinen Propheten*, 1967, 193.

[24] R. C. Dentan, "Zechariah," *Interpreter's Bible*, VI, 1109.

人根本沒有興趣，眞正從事牧人的工作。

關於這愚昧的牧人究竟是誰呢？有不同的說法。有人以爲多利買四世 (Ptolemy IV: Philopator 在 222 B.C.年繼承王位）。[25]又有人認爲自瑪可比時代起以色列的首領[26]一直可至敵基督者。[27]這必是歷史的人物，但確定卻不無困難。

「因我要在這地興起一個牧人，他不看顧喪亡的，不尋找分散的，不醫治受傷的，也不牧養强壯的，卻要喫肥羊的肉，撕裂他的蹄子。」（16節）

這是用預言的方式，論一個愚昧的牧人，沒有提愚昧，卻是指惡牧。在用詞方面，仍採取以西結書（卅四３、４）牧人的形像與功能。

先論這牧人不看顧喪亡的羊。「喪亡」是指那些離羣的羊因受寒冷或被野獸侵襲，他竟然毫不注意。其次是說他不尋找分散的，「分散」是指那些迷失的。這是以阿拉伯文的字源研究。在希伯來文的原意爲「幼小」。可能幼小的羊容易失落。受傷的不醫治，「受傷的」原意爲「破碎的」，可能是指斷骨的傷損，需要包裹與矯正。

現在又從正面來敍述。「强壯的」原意爲「站立的」，說明體健的羊，他不牧養，「牧養」或譯爲「餵養」或「養活」（創五十21；撒下二十３）。肥羊的肉拿來享用，又撕裂他的蹄子。「撕裂」是以强烈的語調敍述的，可譯爲「暴力來撕裂」，可謂殘忍之至。

「無用的牧人丟棄羊羣有禍了，刀必臨到他的膀臂和右眼上，

[25] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah*, 1906, 315.

[26] W. H. Lowe, *The Hebrew Student's Commentary on Zechariah*, 1882.

[27] D. Baron, *The Visions and Prophecies of Zechariah*, 1919.

他的膀臂必全然枯乾，他的右眼也必昏暗失明。」（17節）

這是主向無用的牧人所說直接的言詞，是對他面對面所發出的。「無用的牧人，丟棄羊羣的惡者，你有禍了！」「無用」是指輭弱無能、失敗而沒有價值的。他是愚昧的牧人(15節)。神興起他，原藉他來管教以色列人，但是他本身又是惡者，現在是他應承受刑罰的時候了。

當主宣佈災禍時，又轉爲第三人稱，不再稱「你」。在語氣上是「容讓」的意思：讓刀臨到他的膀臂與右眼。牧人以膀臂來持杖牧放羊羣，所以膀臂必須有力。牧人也需要眼睛觀察草原，看管羊羣，眼睛必須明亮。但刀砍傷手臂，使手臂好似枯乾的樹枝一樣，等於虛設。眼睛受傷，就昏暗不明，終於完全盲目，毫無視力（創廿七１；申卅四７，伯十七７）。

以色列與外邦都同樣缺少眞正的領袖，所有的牧人都愚昧與無用。當主耶穌自承是好牧人（約十11—18），祂深切知道牧人們的失敗。

第二篇章（十二１—十四21）

第十二至十四章又成另一大段重要的信息。「那日」這字樣在三章之內重複有十六次之多。最後在第十四章更以十分生動的描述，將啟示的異象繪出，神永遠的國建立在地上，萬族都來向祂敬拜。神的救贖是普世的。

(一) 耶路撒冷的歡樂（十二１—９）

作者將戰爭與和平都集中在耶路撒冷，分散在被擄之地的都要歸回。耶路撒冷城被列國圍困，以致居民過多，情勢危害，以致他們不得不放棄抵抗的決志。結果耶和華親自干預，敵人們轉勝爲敗，那時人們才認淸是耶和華保衞這城，可以取勝。耶和華不僅使耶路撒冷得着拯救，也將權能遍及全地，十足啟示文學的語調。這

種特有的文體使我們可以循此解釋的途徑，本段大多以對句列出，第一節爲序言，第九節爲結語，排列井然有條，條理分明。

「耶和華論以色列的默示。鋪張諸天，建立地基，造人裏面之靈的耶和華說：」（十二1）

「默示」一詞又爲另一段信息的開端，正如第九章一節相似。這是相當於「耶和華的話」。「以色列」只在此處提及，以下的論述不再出現這一名詞，是否全部只指北國，但很可能是指以色列民族的整體。「以色列」在第十一章十四節只指北國，但是第十二至十四章內，猶大與以色列不再區分。以色列是耶和華聖約的選民。

本節下是讚美詩的形式，也許只是聖詩的片斷，卻强調耶和華是世界的創造主。（這裏的話好似賽四十二5，四十四24，四十五12，五十一13；摩四13。）耶和華鋪張諸天，這是祂的大能。建立地基，這是祂的大能加上權威。造人心靈，這是祂的權能又加上全智。祂是無所不能、無所不知，無知不在的主神。

這些動作都以「分詞」（Participle）的形式，著重在恆常與繼續的作爲。這是從自然的領域說起，目的在於神在歷史中救贖的作爲。從自然至歷史，從創造至救贖，或者可說從救贖最後的作爲，在宇宙中施行更新的工作。[1]

「我必使耶路撒冷被圍困的時候，向四圍列國的民，成為令人昏醉的杯，這默示也論到猶大。」（2節）

耶路撒冷是令人昏醉的杯。杯原爲神給予人們的「分」，如救恩的杯，內中充滿著救恩的福分（詩一一六13），福杯滿溢，有無限的福分（詩廿三5）。相反地有的是忿怒的杯，是神降禍給罪惡

[1] R. A. Mason, "The Relation of Zech, 9–14 to Proto-Zechariah," *Zeitschrift für alttestamentlische Wissenshaft*, 88 (1976) 227–39; Zechariah, 115.

的人。耶路撒冷曾喝這樣的杯，以至喝盡（賽五十一17；參閱耶廿五17、28）。但是這樣的杯現在已經挪開了（賽五十一22）。這杯要轉向外邦人，由他們來喝，使他們昏醉。

昏醉原意是「搖動」，因醉酒無法站穩，東倒西歪。這是指外邦人，就是四圍列國的民。他們起初因勝利狂歡而酗酒，現在是神忿怒的杯使他們昏醉，這是他們自作自受，自食其果的情況。

當時耶路撒冷在被圍困之下，但圍困者應承接這昏醉的杯，他們無法逃避耶和華的忿怒。這是論猶大的默示，有些古卷就刪去，因爲猶大與耶路撒冷是一樣的，都在被侵略之情況。

「那日我必使耶路撒冷向聚集攻擊他的萬民，當作一塊重石頭。凡舉起的，必受重傷。」（3節）

耶路撒冷成爲一塊重石頭，大家（列國）想集羣力來舉起，他們想搬起，在過程中就受了重傷，以致不得已放棄這舉動。

這是列國的企圖，是地上强盛的民，窮兵黷武，想來攻擊耶路撒冷。他們自行聚集（Niphal: reflexive force），以後又自行受傷（仍是同樣的 Niphal: Reflexive），可見他們自行努力，卻自食其果。重傷是嚴重的程度(又在文法中 Infinitive absolute 表達出來)。

「那日」（也在十二4、6、8、9、11，十三1、2、4，十四4、6、8、9、13、20、21），以及「萬民」（十二6、9，十四2、3、12、14、16、17、18、19），都是有末事論的涵義。耶路撒冷被拯救必是末事論的要旨（十二5、6、7、8、9、10、11，十三1，十四2、3、12、14、16、17）。

「耶和華說，到那日，我必使一切馬匹驚惶，使騎馬的顛狂，我必看顧猶大家，使列國的一切馬匹瞎眼。」（4節）

這是耶和華直接的干預，尤其是處置戰爭的事，這裏以「馬」爲中心，因爲馬是以色列敵人的力量，他們的馬兵十分凶猛，無法使以色列抵抗。但是耶和華的能力强過一切，兩次述及我要擊打：

擊打一切馬，使他們驚惶；再擊打一切馬匹，使他們瞎眼。

擊打馬，也必打倒騎馬的，馬匹驚惶，似乎到癱瘓的情況。癲狂是一種完全無助的驚惶。當馬匹瞎眼亂衝，騎馬的更在驚惶中失去常態，好似瘋癲的人一樣。這幅戰場的圖畫非常生動的描繪出來。侵略者必到這種可悲的地步，以色列蒙保護，在戰爭中得拯救，重獲勝利，得享和平，因此有眞正的復興，完全是耶和華的作爲。

「猶大的族長必心裏說，耶路撒冷的居民，倚靠萬軍之耶和華他們的神，就作我們的能力。」（5節）

猶大的首領看出，居民是眞正的能力，而能力出於萬軍之耶和華。「首領」原意爲「千」，即以千人爲單位，如千夫長。他們在治理中，心裏眞有這樣的信念，倚靠耶和華必有能力。

這裏特別提出猶大的族長，因爲猶大有忠信的榜樣，所以猶大的族長就有代表性，可供人們效法，有信心，才有倚靠的心，而產生能力。

七十士希臘譯本與亞蘭文譯本詞句稍有不同：「讓我因耶路撒冷的居民感到滿足，因爲他們倚靠萬軍之耶和華他們的神。」

「那日我必使猶大的族長，如火盆在木柴中，又如火把在禾捆裏。他們必左右燒滅四圍列國的民。耶路撒冷人必仍住在本處，就是耶路撒冷。」（6節）

由於猶大的信心，他們的族長就有特權來處理列國的民，爲耶和華執行公義的審判。這裏有兩個表象，一個是火盆，另一個是火把。火盆是盛有炭火的容器，火盆爲引火所用。火把是在禾捆中，禾稼可能太乾，容易燔火，所以這也是可作引火之用。他們爲要燒滅四圍列國的民。

猶大雖成爲燒燔的火，使四圍列邦的民毀滅，但他本身卻十分安全，耶路撒冷人仍住在本處，完全不受侵擾。這也是衆先知所強調的（如耶十七6，五十13；結廿六20。亞二8，九5及十四11。）

「耶和華必先拯救猶大的帳棚，免得大衛家的榮耀，和耶路撒冷居民的榮耀，勝過猶大。」（7節）

猶大是大衛家，以耶路撒冷爲中心，但此處似乎截然分爲二者。原來大衛家的榮耀向來在耶路撒冷。耶路撒冷是京城，爲政治的中心，有王宮及宗室，有極大的榮華。在耶路撒冷的居民就以此爲榮。但是猶大的帳棚不只在耶路撒冷，也在耶路撒冷城之外。耶和華的保護當然也是在猶大的全家。

在耶路撒冷城外的猶大人，當然不及城內的人那麼享受名聲與安全。他們在外面是在鄉下村落，既不能充分保護自己，也比較暴露在外面的環境中，容易遭受危害。所以神特別關心，而且優先照顧。

但是以色列仍將希望放在大衛家，耶和華在他們身上也必實現與實驗聖約的應許。這裏先知似在提出警語：城中的人不可輕視鄉村的人，大家都是猶大人。

「那日耶和華必保護耶路撒冷的居民，他們中間軟弱的必如大衛。大衛的家必如神，如行在他們面前之耶和華的使者。」（8節）

「那日」在本節應有兩次，另一次在中譯本沒有出現，實則在第二句：「那日他們中間軟弱的……」重復是在著重的語氣。表明以色列人的願望，等候那日的來臨。

上一節强調耶和華拯救猶大整體，不只在耶路撒冷城及大衛家。現在又回到猶大的中心，耶路撒冷的居民仍是居首要的地位。「保護」一詞原意爲遮蓋，好似鷹鳥的翅翼覆蓋在上，保護雛鷹。但這也可著重神的保護專注在他們。這是指猶大的餘民。神特別保護他們，使他們成爲復興民族的核心。

他們中間輭弱的，是指餘民中有的因懼怕而站立不起來，或衰弱得無法振作，他們甚至仆倒（這動詞的原意，賽五十九14；耶四十六6），卻可像大衛那樣的剛强，大衛是常勝的將軍。

大衛家的人們都好似神的使者一樣。這裏「神」（Elohim）應譯爲「天使」，七十士譯本就作這詞。神在使者身上顯出祂的威榮，所以他們眞是耶和華的使者，在他們面前顯現，引導他們，使他們跟隨，成爲他們的楷模。

「那日，我必定意滅絕來攻擊耶路撒冷各國的民。」（9節）

這裏神又以第一人稱「我」，作爲直接的言詞，耶和華的行動已經確定，無可改變。祂無法再容讓異族的人任意陷害選民的安全。「定意」原意爲集中注意力，專一地向着既定的目的採取行動，決不遲緩。

原來，前來攻擊耶路撒冷的，有多國的民，這裏「各國」亦可譯爲「列國」或「所有的國家」。他們的目標是耶路撒冷，或說他們以神爲攻擊的目標，他們存心抵擋耶和華，耶和華必對付他們，使他們盡行滅絕。

所以本節是本段（十二1—9）的結語，以最後的得勝爲終局，因爲這是神在歷史的作爲。在本段先以信息的開端署以標題「默示」，然後來宣告四圍列國的厄運（2—4節）。勝利是必須藉着猶大而促成（5—7節），因爲神的保護在耶路撒冷（8節），所以凡來攻擊耶路撒冷的必遭滅絕（9節）。

這可作爲錫安之歌（可參閱詩2、46、48、76篇。）在以賽亞書也十分强調錫安的安全與榮華（七4—9，八9—10，十四29、32，十七12—14，廿八14—18）。耶和華必滅絕來攻擊耶路撒冷各國的民（賽廿九1—8；耶十5—19；結卅八1—23）。

(二) 耶路撒冷的哀哭（十二10—14）

這段與前段正是十分尖銳的對比。前段因勝利而歡樂，這段

卻因城中有被扎的而舉哀。大衛家與耶路撒冷的居民，需要耶和華給予他們確據，他們要有新的心靈、新的潔淨（十二10及十三1）。

「我必將那施恩叫人懇求的靈，澆灌大衛家，和耶路撒冷的居民，他們必仰望我，就是他們所扎的，必為我悲哀，如喪獨生子，又為我愁苦，如喪長子。」（10節）

耶和華賜給確據，保證他們恩惠，神所賜下的恩典與懇求的靈。恩惠也是憐憫，是以色列人需要悔改而得赦罪的恩典。他們必需有痛悔的心，憂傷痛悔的心是神不輕看的（詩五十一17）。「懇求的靈」也指求赦罪的心靈。

耶和華施恩的對象，是大衛家和耶路撒冷的居民；因爲，他們是民族復興的核心，復興是從他們開始。他們必仰望我（耶和華），這是希伯來文的原意，也爲七十士譯本、敍利亞譯本、亞蘭文譯本、拉丁文譯本所遵循的。有些手抄本不作「我」，而是「他」，「他」是指「被扎的」。有的索性將二者綜合，如國語和合本作「他們必仰望我，就是他們所扎的。」這也是英文新譯本（New English Bible）的譯詞。唯一支持這種譯詞的，爲主前第二世紀另一種希臘文譯本（Theodotian），可能是受約翰福音第十九章卅七節的影響。[2]

「我」若不是耶和華，而是指「他」，就是那被扎的，那麼又指誰呢？有人以爲有兩個可能的猜測。一個是大祭司俄尼雅三世（Onias III），是在主前170年被刺的。另一個是西門瑪可比（Simon the Maccabee），在主前134年被謀殺的。兩位都是歷史中的人物，但時期實在太晚。[3]「我」是指耶和華，則「他」是神的代

[2] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 193.

[3] W. O. E. Oesterley, *A History of Israel,* II, 269.

表，應驗在主耶穌身上，爲衆所公認的預言，爲加爾文所强調，[4] 也是一般學者所認可的。[5]

「扎」字在希臘文的譯詞爲「羞辱」，在亞蘭文譯詞爲「棄絕」，有人以爲「扎」字的涵義是褻瀆，但這兩個字完全不同（前者 daqar，後者爲 naqab，利廿四11、16），[6] 耶路撒冷的居民應爲這件罪惡的事痛悔，所以有極大的悲哀，大爲舉哀。

喪獨子，是舊約中描述的最大的痛苦（參閱摩八10），喪長子之痛，也是舊約中所描述的，在埃及第十災，頭生的都被滅絕，埃及遍地有極大的悲痛，使以色列難忘的事。

他們舉哀表明悲痛，是爲罪深悔，切求饒恕。彌賽亞是受苦的僕人，擔當我們的痛苦，他爲我們的過犯受害，爲我們的罪孽壓傷（賽五十三4）。

「那日耶路撒冷必有大大的悲哀，如米吉多平原之哈達臨門的悲哀。」（11節）

這裏再重複敍述耶路撒冷的大悲哀，可見事態的嚴重。這如同米吉多平原之哈達臨門的悲哀。在英文修訂譯本（Revised Standard Version）作爲人物，但一般解釋爲地方。耶柔米（Jerome）將哈達臨門作爲「羅馬尼」（Rummané），離耶斯列不遠，由於他在伯利恆居住多年，也許熟悉該地區之地理環境。但是還有其他不同的解釋。

「臨門」（Rimmon）確有其地（書十五32，十九7；亞十四10）。在列王記下第五章十八節，臨門是異教的神明，有臨門廟。也有人以爲臨門爲巴比倫神明「搭模斯」另一個名字。[7] 在以西結

[4] J. Calvin, *Commentary on Gospel According to John*, II, 1847, 242.

[5] A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets*, 1906, 472.

[6] H. C. Leupold, *Exposition of Zechariah*, 1956, 237.

[7] D. R. Jones, *Haggai, Zechariah and Malachi*, 1962, 85.

書第八章十四節，婦女們爲搭模斯哭泣，是每年的禮儀。[8]

在北敍利亞發現的泥版（Ras Shamra tablets），記載有關迦南宗教的禮儀中，哈達爲閃族風暴之神。[9] 在撒母耳記下第八章三節，「哈大底謝」其名的意思爲「哈達是我的幫助」。在古代迦南的神話中，哈達因他兒子哀里英（Aleyin）死於魔得（Mot 死神）手裏而哀痛，以後爲復仇，將他兒子與死神都帶回生命。這就成爲每年的禮拜儀式。可能這是以色列人所熟悉的事。先知在此處特別提及，促使他們悔改，因爲他們可能曾敬奉過這樣的異教。有人猜測在被擄之後，以色列人爲紀念約西亞王在米吉多平原陣亡的事，而將異教混在一起，正如聖誕原爲異教之影響，而作爲基督徒守的節日。在歷代志該書編輯時，約西亞王仍爲以色列人紀念與舉哀（代下卅五25）。[10]

另一個解釋的問題，發生在亞蘭文的譯詞：如爲亞哈王與約西亞王舉哀。亞哈王是暗利的兒子，爲他泊臨門（Thabrimmon）之子哈達臨門所殺。約西亞王是亞捫的兒子，爲埃及法老王哈吉拉（Hagira）所殺。[11] 有人認爲亞哈是被哈達臨門所殺，哈達臨門是歷史的人物。這當然與列王記上第廿二章卅四節不同，而且此處在撒迦利亞書悲哀的是哈達臨門。米吉多爲約西亞陣亡的地方，爲他舉哀，所以悲哀是爲亞捫，不是哈達臨門。[12]

[8] J. Pederson, *Israel* II, 1940, 473, F. F. Bruce, *This is that*, 1968, 111.

[9] H. H. Rowley, *The Re-discovery of the Old Testament*, 1945, 49, J. Pritchard, *Documents from Old Testament Times*, 1958, 133.

[10] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 193.

[11] T. Jansma, *Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zechariah, ix–xiv*, 1949, 118.

[12] M. Delcor, "Deux passages difficiles: Zacharie 12:11 et 11:13," *Vetus Testamentum*, 3, 1953, 67–73.

由於在下文（亞十二12—14）再提到大衛家的悲哀（參閱10節及十三1）。大衛曾爲掃羅與約拿單悲哀，也曾爲押沙龍悲哀（撒下一19—27，十八33），所以可能是一種國家的禮儀，尤其是由王來遵行。[13]

這悲哀既因扎人而感罪懲，那被扎的人是耶和華的僕人，只有澈底悔罪，才可蒙赦免。

「境內一家一家的，都必悲哀。大衛的家，男的獨在一處，女的獨在一處。拿單家，男的獨在一處，女的獨在一處。」（12節）

這悲哀的情況是普遍的，不僅在耶路撒冷，也在猶大境內。一家一家各自承受這種悲痛的經歷。這是普遍的，沒有一家可以避免，可以逃脫。但在各家中，最重要的是大衛的家，是王室，耶和華曾應許大衛家有永遠的王位。但是現在沒有福分，只有咒詛，所以王室更加感到悲痛。

大衛有一個兒子名爲拿單，所以拿單家（撒下五14；路三31）也是王室。拿單家與大衛家是王室的代表，父家怎樣有悲哀，兒子的家也同樣有悲哀，無人可以倖免。

悲哀是個別的，也是單獨的，無人可以分擔，雖然親愛如夫婦，也得分開。所以男的獨在一處，女的獨在一處，各人擔當自己的罪，承受自己的後果，而只有獨自悲哀。

悲哀不只是懊悔以前的錯失過犯，也是有眞實的悔改，懇求耶和華的恩慈赦免。眞實的悔改是神賜予的恩典（參閱10節）

這裏同樣的語句反復敍述，也是先知加以强調，引發讀者注意的。

[13] F. F. Bruce, *This is That*, 1968, 112; P. R. Ackroyd, "Criteria for the Maccabean Dating of the Old Testament Literature," *Vetus Testamentum*, 3, 1953, 130.

「利未家，男的獨在一處，女的獨在一處。示每家，男的獨在一處，女的獨在一處。其餘的各家，男的獨在一處，女的獨在一處。」（13、14節）

王室是政治的家庭，然後是祭司的家庭，是宗教方面的職責，但他們的情形也一樣，因爲他們也切實需有眞正的悔改認罪，有極大的悲哀。

示每是利未的兒子（民三18），他們與父家一樣，承受罪的後果，應有眞實的悔罪。

王室的家庭與祭司的家庭都需切實認罪，眞正悲哀。其餘的各家也是一樣，都不例外，不可倖免。

男女分開各自承擔罪惡的痛苦，獨自認罪悔改是需要的，因爲這是個人的事。同時照猶太拉比的規定，男女不可在一起舉哀，必須分開。這也解釋了這裏的經文。[14]

(三) 迷信與虛謊除盡（十三1—6）

本段自第十三章一至六節，但第一節可能屬上段，即在第十二章的結尾，作爲結語。本段整個重點在潔淨，是神開的泉源，洗除一切的罪汚。偶像、假先知及汚穢的靈必須除去，所以這是末世救恩的信息，用詞上是祭司的禮儀所常見的，這泉源事實上是「除罪水」（民八7），或稱之爲潔淨汚穢的清水（參閱民十九1—9、13、20、21，卅一23；結卅六25）。凡在禮儀上不潔淨的，都需潔淨（利十二2，十五19；結十八6，廿二10，卅六17）。

「那日必給大衛家和耶路撒冷的居民，開一個泉源，洗除罪惡與汚穢。」（十三1）

這是祭司的用語，卻是先知强調的，有以西結書（卅六25）及本書（三4、9大祭司的衣袍除去爲求潔淨。）第十二章十節悲哀

[14] *Sukkoth*, 51b, 52a.

爲罪悔改，是在那日；同樣在那日，開泉源爲洗除罪惡（十三1）成爲十分强烈的對比。

罪惡是指人道德的失敗，不合神的標準（hatta't 原意爲不中的）。汚穢（nidda）是指禮儀的不潔，常指身體方面的。這是先知以西結所常用的詞。拜偶像既與犯姦淫相同，所以是汚穢的，干犯神的聖潔。

撒迦利亞對泉源的觀念，可能是受以西結的影響。以西結書（47章）描述生命的水流，是從祭壇下流出來，且有醫治的功效。所以在本書也提及活水的湧流（十四8）。水有潔淨的功效，神的恩典對這充滿罪的世界施行赦免與更新。

「萬軍之耶和華說：那日我從地上除滅偶像的名，不再被人紀念，也必使這地不再有假先知與汚穢的靈。」（2節）

耶和華曾藉先知責備以色列人敬奉偶像。神必除滅偶像的名。偶像是虛無的，怎麼會有名呢？「名」是代表性格與位格。但是敬奉的人將偶像當作活的，且以爲有超自然的力量，猶如孩童將玩偶當作人一樣。現在神加以禁止，使人不再拜偶像，也不再將偶像當作活的有生命之神明。「名」也代表「實際」，偶像既是虛無的，就沒有實際可言，這就除去一般人對偶像虛假的認識，除去他們對偶像所有的假想與推側的事。偶像的事也全部忘記，不再被紀念。

其次提到假先知，他們假借神的名義胡說「預言」，其實全部是虛構的謊言。「憑着他們的果子，就可以認出他們來。」（太七20）。他們既不是出於神的靈啟示而得的，就不是出於聖靈，而是汚穢的靈。汚穢的靈在新約的福音書常提及，舊約中只有此次出現。

偶像、假先知及汚穢的靈常是連在一起。在亞哈王與王后耶洗別的時候，他們敬奉偶像，有巴力四百五十個先知(王上十八22)，

都有謊言的靈，進入假先知口中（廿二21—23）。這是耶和華特別藉先知給予警告，促以色列人謹防的（申十三1—5，十八9—14、20、24；耶十四14、15），此處撒迦利亞再予警戒，也給予救恩的確據，神要使以色列人脫離這些虛謊。

「若再有人說預言，生他的父母必對他說：你不得存活，因為你託耶和華的名說假預言，生他的父母在他說預言的時候，要將他刺透。」（3節）

假先知必爲人所不容，在以色列人不可有這樣的先知，假托耶和華的名說預言，甚至家庭都不能容有這樣迷信與虛假。以色列人必須愛神，爲祂的榮耀有熱切的心擁護，而且有切實悔改的心痛改前非。如有假先知，連生他的父母都不可讓他存活。必須治死（參閱撒下十六11）。

這是有前例可援。當非尼哈看見有人娶米甸女人，表明他有敬奉異教的意向，就將他們身體刺透至死，不容他們存活。任何迷信與異教敬奉者，都應如此處置。

「那日凡作先知說預言的，必因他所論的異象羞愧，不再穿毛衣哄騙人。」（4節）

這裏仍繼續論假先知。那些冒充先知的人，在穿著上模仿先知，好似以利亞那樣穿着毛衣（王下一8），使人有錯覺，以爲他是眞先知，就聽信他的謊言。

當這些假先知說預言的時候，他們揑造謊言，說有異象向他啟示，他們有特別屬靈的經驗，有特別的感受與見解。但是這是可羞愧的事，正如先知彌迦說：「先見必抱愧，占卜的必蒙羞，都必摀着嘴唇，因爲神不應允他們。」（三7）。耶利米也曾說：「你的牧人要被風吞喫，你所親愛的必被擄去。那時你必因你一切的惡抱愧蒙羞。」（廿二22）。

「他必說，我不是先知，我是耕地的，我從幼年作人的奴僕。」

（5節）

假先知必須承認他自己本來的出身，他只是一個普通的農人而已。從小就屬別人所有，有人就認爲他是奴僕。但是譯詞不同，有的譯爲「人教我看守牛羊」（英文欽定本）。英文修訂本（Revised Standard Version）作：「土地爲我所擁有。」因爲他不被人擁有，而他擁有土地。耶路撒冷譯本（Jerusalem Bible）作：「土地是我謀生的途徑。」英文新譯本（New English Bible）作「我從小就喜愛這地土」，那是將「擁有」的一詞改爲喜愛(K-n-n 改爲 K-n-')。七十士譯本的譯詞爲「由生育」（Egennesen）是否與巴力宗教著重生育有關？[1]

「必有人問他說，你兩臂中間有甚麼傷呢？他必回答說，這是我在親友家中所受的傷。」（6節）

兩臂原意爲兩手，但「手」就是「臂」。[2] 兩臂中間或指胸膛或背，他爲甚麼會受傷呢？可能是拜假神而割身受傷的，正如先知以利亞在迦密山禱告前，看見那些假先知的行動，用刀槍自割自刺，直到身體流血（王上十八28）。這種行動在異教禮儀與習俗也很普遍。[3]

這是親友家中所受的傷，「親友」可譯爲「親愛的」或「情侶」，與拜偶像的情形有關，正如何西阿書第二章七節：「所愛的」（參閱結廿三5、9）。

---

[1] B. Otzen, *Studien Über Deutero-Sacharja,* 1964, 266, Ralph L. Smith, *Micah-Malachi,* 1984, 280.

[2] J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Text,* 131, "Ugaritic Myths and Legends," 2, III, A. B. A. "Strike the back of Prince Yamm, between the arms of Judge Nahar,"

[3] R. C. Dentan, "The Book of Zechariah," *Interpreter's Bible,* 6, 1956, 1101.

關於這節經文作爲彌賽亞預言的解釋，有若干不同的解釋。有的認爲並無關連，不可作如此的解釋，尤其在上下文看來，因爲那原是指假先知。[4] 但是有人以爲這是指主耶穌的預言，耶穌雖爲彌賽亞，祂卻被人視爲假先知。[5]

如果這是彌賽亞預言，親友家是指彌賽亞的本鄉人棄絕他。

(四) 牧人被刺有餘民（十三章七至九節）

「萬軍之耶和華說：刀劍哪，應當興起，攻擊我的牧人和我的同伴。擊打牧人，羊就分散，我必反手加在微小者的身上。」（十三7）

論牧者的主題，又重複第十一章的內容。在第十二、十三章作者雖論首領的問題，但並未用牧人爲表象。現在耶和華命刀劍來攻擊牧人，羊羣因無牧人就四散，遭遇極大的試煉與損失。那時他們才眞正思考耶和華子民的身分。所以本段幾節經文（7—9節），是一顆寶石，集中第十二、十三章之精華，而發出異彩。[6]

有人認爲這段應在第十一章十七節之後，正如申命記第十三章，耶和華神要求以色列百姓謹守律法，對假先知必須十分嚴厲，而且警戒人不可隨從親友而偏邪，所以此處也作同樣强調的警語。[7]

「刀劍哪，應當醒起，攻擊我的牧人。」這句話可在另一歷史文獻發現，爲引用此處的經文，這文獻是「大馬色撒督之聖約」

---

[4] C. H. Dodd, *According to the Scriptures,* 65, F. F. Bruce, *New Testament Development,* 114.

[5] M. F. Unger, *Zechariah: Prophet of Messiah's Glory,* 1963, 228.

[6] S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic,* 135f.

[7] D. R. Jones, "A Fresh Interpretation of Zechariah ix–xi," *Vetus Testamentum,* 12 (1962) 251.

（Zadokite Covenant Document of Damascus）。[8]

「我的牧人」不是普通的領袖，而是神特別施恩給祂的百姓。「牧人」與「同伴」在字根上是同一的，也是作者的用詞，有文學的技巧，也强調信息的重點。「同伴」或可譯爲「鄰舍」（參閱利六2，十八20），就是十分相近的人，「牧人」與主相近，他是好牧人，是神所差遣的彌賽亞。

「攻擊我的牧人」幾乎可以聯想以賽亞書第五十三章十節：「耶和華定意將他壓傷。」牧人受攻擊，羊就分散。羊羣是神的子民，正如以西結書三十四章所提說的。在被擄的時候，以色列人沒有領袖，就都四散。微小者也同樣受害。「微小者」在耶利米書（三十19）爲「卑微」，「降卑」（伯十四21），在舊約中共有這三處。這或指「牧童」（英文新譯本 New English Bible）或指小羊。[9]

這些都十足應驗在主耶穌身上（路22、23章）。在祂受審時，門徒四散。在祂釘十字架時，仍有少數忠信者在祂旁邊，他們是微小者。神保護微小者，雖然他們也與牧人一同受苦。[10]

刀劍是審判的表徵。這是耶利米書所著重的：刀劍，瘟疫與飢荒（十四12、13、15、18，廿一7、9，廿四10）。以西結再加上惡獸（結十四1—23）。在以西結書第廿一章一至廿一節是「刀劍之歌」，預言猶大被審判。這裏的刀劍是對付君王，首領與祭司，他們原應作耶和華的代表，結果因他們受審，百姓就在艱苦患難之中。在新約中，也提到神的百姓受難（可十三19、24），教會必在災難之中（啟十一3—10）。

---

[8] 參閱 F. F. Bruce, *This is That*, 103.

[9] Ralph L. Smith, *Micah-Malachi*, 1984, 282.

[10] R. T. France, *Jesus and The Old Testament*, 1971, 103f, 107ff.

「耶和華說，這全地的人，三分之二必剪除而死，三分之一仍必存留。」（8節）

這全地不是指全世界，而是指耶和華地土，神百姓的所在。三分之二原爲「二口」，即兩部分或三分之二（參閱申廿一17「多一份」，王下二9「加倍」。）在以西結書（五2、12）所提到的是三分之一被毀滅，不是多數，但此處多數「三分之二」被剪除，似乎更加嚴重。

在另一方面看，這裏强調的是餘數的道理。這也是舊約中特別强調的。神公義的審判是毀滅的力量，但是那並非全然的，仍將保守少數人成爲餘民。他們忠信於神的聖約，有充足的信心，肯虔心悔罪。神對他們仍有恩惠，必保守他們，使他們成爲民族復興的核心。

「餘數」或「餘民」在先知書中十分强調。阿摩司書第三章十二節：牧人從獅子口中搶回兩條羊腿或半個耳朵。第四章十一節：從火中抽出來的一根柴（亞三2）。以賽亞書第六章十三節，樹被砍伐，樹不子卻仍存留。以西結書第六章八節：在分散列邦中，還有剩下脫離刀劍的人。耶利米書第廿三章三節，羊羣中所餘剩的招聚出來。約珥書第二章卅二節：在剩下的人中必有耶和華所召的。彌迦書第二章十二節：招聚以色列剩下的人。在本書所提三分之一也是餘數或餘民，是耶和華保守的恩典。

「我要使這三分之一經火，熬煉他們，如熬煉銀子。試煉他們，如試煉金子。他們必求告我的名。我必應允他們，我要說，這是我的子民，他們也要說，耶和華是我們的神。」（9節）

這三分之一餘民，是仰望那被扎的，並爲此痛悔的(十二10)。他們是蒙神開的泉源洗除罪孽的（十三1）。他們必須經過火的試煉，好像從火中抽出來的一根柴（三2；結五4；瑪三3）。他們的污穢必須潔除（箴十七3；賽一22、25；耶六29起，結廿二20—

22）。

他們經火受熬煉，好似銀子一般。熬煉的目的是爲除去污穢與雜質，在鉗鍋中煉，是須要有烈火在底下。銀質的溶汁就逐漸有雜質浮到表面。煉銀者以忍耐等候，且輕柔地除去這些。甚麼時候可決定銀液實在完全純淨了呢？要等到看見熬煉者的臉龐清晰地在溶液的表面。神的百姓眞正能反映神的榮美，這些餘數才眞可發揮神賦予他們的使命。（參考的經文有耶九 7 ；賽四十八10；但十一35；詩十七 3 及廿六 2 ）。

試煉金子也有同樣的過程。熬煉是爲煉淨，但試煉是要測驗與查究精金的品質（如在伯廿三10；耶九 6 ，十七10；箴十七 3 ；代上廿九17）。以色列人也必須經過這樣的考驗（但十二 1 ；參閱新約太廿四21、22，啟七14）。他們經過這樣的熬煉與試煉之後，就成爲民族的精華，是神國度的精英。

他們必求告神的名，眞正認識耶和華，明白祂的心意，信靠祂，懇求祂的恩惠。神的應允是在於承認他們是祂的子民，他們也承認祂是神。「我……他們」完全在於關係的建立。這也是聖約的條款，聖約曾經被破壞，現在又重新建立起來。

所以神救贖在這裏實現出來了，餘民是耶和華的子民。「我的子民」是十分親密的稱呼，有十足的恩典，顯明揀選的愛。餘民最大的責任，是爲見證神的救恩，並且傳揚祂：耶和華是我們的神！祂是我們的牧者！這是應和以賽亞救贖之歌：「耶和華救贖的民必歸回，歌唱來到錫安，永樂必歸到他們的頭上，他們必得着歡喜快樂，憂愁嘆息盡都逃避。」（卅五10）

(五) 勝利與榮耀恆久（十四 1 —21）

最後一幅景象，是戰爭與和平。當戰爭到達最後關頭，勝利在望。但是那確經過一番十分艱難的奮鬪。耶路撒冷原來是戰敗的，財物消失殆盡，榮華全被剝奪。聖城爲列國衆矢之的，他們來敵擋

耶和華。一半居民被擄，另一半遺留的，也備受苦難。人的力量似乎已經發揮無已，但是這幕戲劇已可終結。現在耶和華出來干預，地震與自然界的搖撼，日夜晨昏顚倒，將時序混亂。所有的仇敵都因饑荒災禍而滅亡，耶和華必得勝，而在耶路撒冷作王。這是本章的第一段。

(1)爭戰的日子（十四 1 — 5 ）

「耶和華的日子臨近，你們的財物必被搶掠，在你中間分散。」（十四 1 ）

這裏是末事論的敍述，但不是如尋常的用詞：「耶和華的日子」。在原意應譯作：這日子已經臨近，是爲耶和華而有的，是耶和華行動的時候了！這句話的重點不是在於「臨近」，而是在於「爲耶和華」。這是爲耶和華而有的日子，不是應許，而是警戒（參閱珥一15）。審判確實是從神的家起首的（參閱耶廿五29；結九 6 及彼前四17）。

在這日子來到之前，罪惡可能更加猖獗，似乎惡者得了勝，其實耶和華在實現平安之前，先施以審判與管教。祂的公義若不彰顯，平安必不能臨到。在這患難的日子，選民的餘數是減少了，他們更急切地仰望救主來到。

現在，耶路撒冷仍在危難之中，這城還未被敵人攻破之先，擄掠的事已經發生了，而且列國攻擊這城的惡者，就在城裏搶了即分贓，眞是一種强盜的行爲。

「因為我必聚集萬國與耶路撒冷爭戰，城必被攻取，房屋被攻取。房屋被搶奪，婦女被玷污，城中的民一半被擄去，剩下的民，仍在城中，不致剪除。」（ 2 節）

萬國有這麼大的威力來攻擊耶路撒冷，是耶和華所許可的，好似神加以鼓勵，甚至主動地聚集他們。神用第一人稱，顯然也證明歷史的事件，若沒有神的許可，怎會發生？神所以應許這樣，是祂

在歷史中的計劃，祂要利用萬國來管教祂的子民，雖然最後的審判仍將落在外邦身上。

萬國與耶路撒冷爭戰，不只在本書（一14、16，二12，三2，十二2—10，十四4、11、12、16），也在其他的先知書（如珥三2；但九27；賽四3、4，卅一5）。在新約中可參閱馬太福音（廿四15—22）；路加福音（廿一24）；啟示錄（十六19）

這是十分嚴重的浩劫。城被攻取，是戰爭的目的（參閱士一18；書八21；申二35；撒下八4）。

房屋被搶奪，是搶劫與擄掠的方法，將財物一掃而空，是戰爭必有的現象（士二14；撒上十七53；詩八十九41；賽十三16）。

婦女被玷污、被蹂躪、强暴、肆意侮辱（申廿八30；十三16；耶三2）。

城中一半的居民居然成爲戰俘被擄去，可說是極多的人數，現在所剩下的只有六分之一（兩個三分之一）（記載在十三8。）他們留在城中，不容再被殺害，因爲耶和華要保守這些餘民。

所以第十四章一至二節，正與第二章八至九節相反。城不被保護，失去和平，耶路撒冷城在浩劫之中。這是聖城常有的現象，在主前701年受亞述的西拿基立攻擊。先知彌迦看耶路撒冷好似一塊耕田（三12），也爲耶利米所預言。以西結尤其看見瑪各與歌革的爭戰，也危及聖城（38、39章）。聖城被攻擊也屢在詩篇中論及（2、46、47、48、93、96、97、99篇等）。

「那時，耶和華必出去與那些國爭戰，好像從前爭戰一樣。」（3節）

耶和華出戰，是「與」那些國爭戰，照文字（be）可有兩種解釋。一種是「與」即「偕同」，耶和華是藉那些列邦來攻擊耶路撒冷，施以審判與刑罰。另一個可能是指「向」那些爭戰，是爲以色列伸冤。早期教父（如 Cyril, Theodoret, Eusebius）認爲耶和華與那些國一同攻擊耶路撒冷。現代學者多認爲耶和華向那些國爭戰，爲以色列要回公道。兩者可能都有。[1] 起先是神攻擊猶大，以後爲猶大爭勝，因爲神從前稍微惱怒以色列民，他們就加害過分（一15）。

好像從前爭戰一樣，直譯出來，好像那一次爭戰的日子，又回到本章第一節的話，是神曾聚集萬國來攻擊耶路撒冷。只是現在耶和華是在以色列這邊，好似他們過紅海，他們在無助中看耶和華爲他們爭戰。他們只管站住，看耶和華向他們施行救恩(出十四13)。這也是約書亞的經驗，耶和華爲以色列爭戰（十14）。「爲你們爭戰的，是耶和華你們的神。」（廿三3）神直接在戰爭中干預，使西西拉和他一切車輛全軍潰亂，使巴拉得勝（士四15）。以色列人與摩押與亞捫人爭戰，利未人雅哈悉鼓勵他們說：不要因這大軍恐懼驚惶，因爲勝敗不在乎你們，乃在乎神（代下二十15）

「那日，他的腳必站在耶路撒冷前面朝東的橄欖山上，這山必從中間分裂，自東至西，成為極大的谷。山的一半向北挪移，一半向南挪移。」（4節）

在前幾節在程序上似先是列國攻擊耶路撒冷，以後聖城被圍又被搶掠，最後耶和華干預，才轉敗爲勝，重新獲得和平。

現在有更濃厚的啟示文學色彩。主降臨並顯現在橄欖山。橄欖山是聖經中首次提說的，舊約中另一處是在撒母耳記下第十五章三十節大衛上橄欖山。中文譯詞的「山」是附加的，可能是正確的。有人認爲他登橄欖樹叢的山坡，看上下文有這可能。橄欖山是在城東（西十一23），由汲倫谷隔開南北二部，全長只二哩半。這山是比聖殿高，所以東邊的景色完全遮去了，而且是山坡很難行之地，從城中逃離，大多無法操此路徑。這是說明本節的內容，確有

[1] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 200.

極大的谷。主耶穌說移山的事（可十一23），可能是指這山。主耶穌在橄欖山升天，照天使所說的，祂怎樣升上去，也必照樣來，仍來到這橄欖山（徒一11）。所以這山更加重要。

祂的顯現全是自然界非常的現象，因爲山谷不僅震動，甚至挪移。主的降臨，是爲審判，而審判也是一種分開的情景。

「你們要從我山的谷中逃跑，因為山谷必延到亞薩。你們逃跑，必如猶大王烏西雅年間的人逃避大地震一樣。耶和華我的神必降臨，有一切聖者同來。」（5節）

「你們要逃跑」，但在希臘文譯本與亞蘭文譯本爲「受阻止」。以下尚有兩次提及這一用詞，希臘文都作「受阻止」，而亞蘭文在以後兩次卻譯作「逃跑」（即中譯「逃避」）英文修訂本（Revised Standard Version），將「我山的谷」受阻止，表明山谷並未挪動。[2]

「我山」是多數，指錫安山與橄欖山，山谷被阻止可能是指汲倫谷。「亞薩」只是名稱的音譯，卻無法確定其地理位置。「亞薩」（Azel）稍爲修改，就成爲「其邊緣」，指谷的東邊。[3]

山谷除汲倫谷之外，有人認爲是欣嫩子谷。[4] 另有人認爲受阻的不是山谷，而是谷中的水泉。所以汲倫谷的基訓河，[5] 這又是另外一種可能。

但這裏所說的，似是指山谷的移動，以致在東邊開了一個山

---

[2] Taeke Jansma, *Inquiry into the Hebrew Text and Ancient Versions of Zechariah* ix–xiv, 1949, 131.

[3] 音譯爲「亞薩」，是英文欽定本 (Authorized Version) 的譯詞。

[4] J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten Übersetzt und Erklärt*, 1898, R. C. Dentan, "The Book of Zechariah," *Interpreter's Bible*, VI, 6, 1111.

[5] H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah*, 1912, 343.

谷，將汲倫谷的通道阻止了，就成爲耶路撒冷出城可逃離的路徑。那是一次大地震，是在烏西雅年間，爲阿摩司書第一章一節提說，約在主前第八世紀中葉。那一定是十分可怕的大災難，常被人提說，因爲阿摩司爲此建立他的末事論（六11，八6，九1—5）。

「耶和華我的神必降臨。」在希臘文譯詞中改爲「你的神。」當祂降臨的時候，有一切聖者，就是天上的諸軍僕役陪同（詩八十九5、7）。歷史將有這終局。

(2)新耶路撒冷（十四6—11）

這裏有一連串啟示文學的描述，如第六、八、九、十節。季節要變更，活水長久供應，神的國要實現，耶路撒冷城必雄居高位。新的聖城地界也擴大了，有一番新的氣象。

「那日必沒有光，三光必退縮。」（6節）

這節經文的涵義不甚清楚，是否如西番雅書（一15）以及阿摩司書（五20）所說，黑暗沒有光明？有人將光（'or）改成火焰（'ûr），火焰是炎熱的意思，這樣在氣候方面有調節，正如挪亞的約（創八22），有寒暑與晝夜之分。這是自然界爲適合人類生存而調節的。但是這已是末時了，神不必再繼續祂的應許，因爲一切因罪而有的咒詛已經挪去。

在末時，地上的光不是由三光而來，不需日光、月光與星光，因爲神的榮耀就是永久的光，永不熄滅（啟廿一22—25）。

總之，這裏必指宇宙有極大的變遷。

「在那日，必是耶和華所知道的，不是白晝，也不是黑夜。到了晚上才有光明。」（7節）

那日是一個獨特的日子，十分特殊，是人們無法臆斷不能推測的，只有主知道，是祂所深切明白的，別人無從知道。這是神的計劃之內，實現祂權能的作爲。這日子的特性，在於自然的現象。時間不能再以晝夜來區分與計算。日光既無從作爲白晝，也不再反射

在月光與星光，日光的效能已經完全失去了。所以既不是白晝，也不是黑夜。

那日爲大，無可比（耶三十7）。那日也是一個繼續不斷的日子（賽六十19、20；啟廿一25，廿二5）。

到了晚上，不是尋常在幽暗時到夜晚的時光，而是一天的結束，或說耶和華的日子到了最後的階段。這日子結尾的時刻，竟出現光明。這光明是耶和華的榮耀彰顯出來是世上的眞光，正如主耶穌在世時所解說的。

那審判的黑夜將要過去，公義的刑罰也快消失，那時榮耀的王要來到。祂是萬王之王，萬主之主（啟十九16）。祂的顯現將說明一切的事。這確將實現在主再來的應許。祂必再來，是歷代聖徒所願望的。在舊約中已經預言了。

「那日，必有活水從耶路撒冷出來，一半往東海流，一半往西海流，冬夏都是如此。」（8節）

那日必有豐盛的水流，是物質的供應，也是屬靈的供應。水量豐足，往往是以色列人的夢想，現在要成爲事實。他們本來有基訓河的水，可流至西羅亞的溪流，但只是緩流的水（賽八6），原不足供給耶路撒冷居民的需要。他們等候季節性的雨水，從東到西，也只有流入死海與大海（地中海）。以西結異象中的水流，從聖所出來，只向東注流（四十七1—12）。但河流所到之處，必有豐饒的地土，可有豐富的特產。但是此處撒迦利亞在想像中，卻是在乾旱之地有豐足的水源。

活水是指生命的新鮮豐富的力量，因爲水是湧流不息，不會乾涸的（歌四5；約四10、11，七38）。神是活水的泉源。耶利米以耶和華的口吻，或說耶和華藉耶利米斥責以色列人：「我的百姓作了兩件惡事，就是離棄我這活水的泉源，爲自己鑿出池子，是破裂不能存水的池子。」（二13，參閱十七13）。

耶路撒冷眞成爲樂園，水源充足，甚至到處水流，可向東西流入前海（死海）與後海（地中海）。水不僅在冬天有，甚至夏天在乾旱的氣候中仍不缺乏，誠然是神的福分。

「耶和華必作全地的王，那日耶和華必為獨一無二的，祂的名也是獨一無二的。」（9節）

耶和華必作全地的王，全地只是指巴勒士坦，因爲下一節就將全地劃了界線。但是這似乎還有更廣的地界（可參考本書四4，六5；彌四13。）如果看詩篇第二篇五、六節；第七十二篇八至十一節；以賽亞書第二章四節，第五十四章五節，全地也指整個的世界。

耶和華是獨一無二的，祂是獨特的，無可匹比的。（參考的經文有伯廿三13；結卅七17；歌六9；亞十四7。）

祂是獨一無二的，因爲祂是絕對的主，所以接受萬族萬民的敬拜。祂的名是獨一的，只可奉祂的名，尊祂的名，祂是天下人間唯一的名，我們可以靠着得救。

這個要義是在申命記第六章四節稱之爲「肅穆」（Shema），此處再經强調，神要在全地，普天下作王，這是末事的信息。以賽亞書中也再强調說：我是耶和華，在我以外，並沒有別神（四十五5）。這是信仰的要義，是神學的信念與立場。獨一的神，使眞理有絕對的權威，牢不可破，經得起時間及一切的挑戰。

「全地從迦巴直到耶路撒冷南方的臨門，要變為亞拉巴。耶路撒冷必仍居高位，就是從便雅憫門到第一門之處，又到角門，並從哈楠業樓，直到王的酒醡。」（10節）

耶路撒冷有衆山圍繞保護（詩一二五2），但是到那日沒有那麼需要了，因爲耶路撒冷城來管理全地，仍居高位，是世界的中心，統管萬國萬民。

迦巴在耶路撒冷東北六哩的地區，爲猶大北部的邊界（王上十

五22；王下廿三8）。從迦巴到臨門，是由猶大之北朝南。臨門或稱音臨門（尼十一29；參閱書十五32），「臨門」原意爲番石榴，可能爲番石榴盛產之地，離耶路撒冷西南有三十五哩，是山地阜陵地帶，直到猶大的南地。

便雅憫門是指向便雅憫，爲城牆的東北角（耶廿七12、13），第一門之處爲北邊的方向，到角門是在西邊的地界，所以由北至西。

哈楠業樓（尼三1，十二39）爲城牆的北端，王的酒醉是在南端靠近王池（尼二14）及王園（三15）。所以由北至南。以上都是將東西南北全部包括在內，是指耶路撒冷的全城。這聖城的地位十分重要，不只是地理的，也是宗教的。

「人必住在其中，不再有咒詛。耶路撒冷人必安然居住。」（11節）

耶路撒冷是否曾像迦南地的諸城遭毀滅被咒詛呢？在約書亞征服迦南各城時，那些地方被毀滅，因爲他們在咒詛之下（書六17、18）。耶路撒冷在被擄前也遭同樣的命運，多人滅亡，多人被遣至外地，城被焚毀，雅各成爲咒詛，以色列成爲辱罵（賽四十三28）

照本書（亞二4及八5、6），被擄之後耶路撒冷城的人口稀少。在尼希米時代，情形仍是這樣，猶大人需被鼓勵，去住在聖城（尼七4起，十一1、2）。

先知撒迦利亞追述聖城的情形，確令人失望（十三8、9，十四1、2）。但是整個情勢必須改變，耶路撒冷人必安然居住。這是先知們所强調的預言，復興在望。安然居住，是否有城牆保護，已經不是問題。耶和華在其中有極大的榮耀（二5）。

「安然」居住，「安然」原意可譯爲信靠（batah）。那些居住的人有信靠神的心，確信神的恩眷與保佑，以致內心坦然，毫無顧慮與懼怕。耶路撒冷城眞是名符其實，是和平之城，在內中有十足的平安。

(3)侵略的結局（十四12—15）

這是聖約中的咒詛語，咒詛這些攻擊耶路撒冷的侵略者。災殃必臨到這些列國的人，他們的結局必自趨滅亡，公義的神也不容他們！咒詛的話可能在每年的新年節日所念誦的（參閱利廿六16—39；申廿八16—45）。這就成爲啟示文學特有的格調（可參閱結卅九17—20；啟十九17、18。）這些侵略者在想逃脫的慌亂中互相殘殺（參閱該二22；亞十一9）。

「耶和華用災殃攻擊那與耶路撒冷爭戰的列國人必是這樣。他們兩腳站立的時候，肉必消沒，眼在眶中乾癟，舌在口中潰爛。」（十四12）

「災殃」原意爲「擊打」，正如以西結書第廿四章十六節的「取去」，是神所降的刑罰（出九14），或指災病，如非利士人所遭受的（撒上六4），或指殺戮（撒上四17；撒下十七9，十八7）。災殃是有末事啟示的性質，是神的忿怒（啟十五1），也是彌賽亞來臨前必有的（啟十九11—16）。

這裏「攻擊」是以完成式，表達是十分肯定的事（Perfect of Certainty），必會發生而無可避免的。這是一種災病，會使全身病患，而且十分迅速（參閱利廿六16；申廿八21、22）。患者立即消瘦，皮肉腐蝕，只剩一具骷髏的樣子。

來攻擊耶路撒冷的列國人是集體的，但作者用單數，是描寫個人的災病，似乎爲强調個別的病情，十分澈底受苦的實情。肉必消沒，是指創傷之處潰爛範圍擴大，以致都漸腐蝕。無力再作强暴的事。他們的舌向來褻瀆耶和華的名，現在已經潰爛不堪。他們的眼充滿兇暴，要獵取以色列民的性命，已經枯乾失明。在列王記下第十九章卅五節，希西家王治理下的耶路撒冷，當時曾遭西拿基立的軍隊圍困，耶和華在一夜之間，殺了他們十八萬五千人，可能是這

樣的災病瘟疫。可能這裏所指的，是類似的刑罰。

「那日，耶和華必使他們大大擾亂。他們各人彼此揪住，舉手攻擊。」（13節）

這是耶和華審判的大日，那些仇敵們大大的混亂，原意指他們大叫亂喊，非常失常。或者是亂闖直撞，失去常態（申七23用同一詞意。）在慌忙混亂之中，人們想逃脫耶和華的刑罰（撒上五9、11；結七7）。這是耶和華干預的作爲，爲祂的百姓伸冤（申七23，廿八20；撒上十四20；賽廿二5）。

耶和華必使他們大大擾亂，在原意上是他們極大的擾亂全出於耶和華。神在背後，管治歷史，因爲祂是歷史的主。歷史每一個事件決不是偶然產生的，必有神的作爲。那擾亂是神的刑罰所招致的，情勢非常可怕，大家都想立即逃避躲脫，於是爲求自己本身的生存，不惜殺害除掉別人。所以這是互相殘殺的暴行。這正如士師米甸帶三百人去襲擊敵人營地，敵人在慌亂與驚怕中，到處亂竄，用刀互相擊殺（士七21、22）。約拿單在攻擊非利士人的時候，也有類似的情況（撒上十四14—16）。耶和華要除滅列邦的勢力，使他們各人被弟兄的刀所殺（該二22）。他們彼此相食，互相殘殺，在本書（撒迦利亞書）第十一章九節，也有說明。

「猶大也必在耶路撒冷爭戰，那時四圍各國的財物，就是許多金銀衣服，必被收聚。」（14節）

上述攻擊耶路撒冷的列國人，先受災病（12節），再受戰亂（13節）。現在，再加上猶大的餘民，在保衛耶路撒冷的神聖戰爭中反攻，致仇敵於死地，列國的人完全失敗，且喪失一切的財物。

以色列人怎樣收聚，收聚也可「取去」，或可作爲「掃除」：各國的財物，就是金銀衣服，必被掃除，好似廢物一樣。在本章第一節，以色列人的財物曾被搶掠，落在敵人手中，現在當那些敵人

敗退，這些財物又可奪回了。或者那是一幅戰後的慘況，一切金銀衣服都成爲垃圾，必須清除。[6]

「那臨到馬匹、騾子、駱駝、驢，和營中一切牲畜的災殃，是與那災殃一樣。」（15節）

在敵人的營中，有這些牲畜，原是他們的交通工具。但是當他們想逃離時，卻無法使用，因爲牲畜也同樣遭災。本來根據聖戰的原則，人與牲畜應全然殺滅（書六17、18、21）。亞干取了當滅之物，被石頭打死，包括他的兒女、牲畜與財物（書七24、25）。這是神的咒詛落在他們身上，無一可以倖免。

牲畜遭受災殃，與那災殃一樣，就是十二節所說的。這裏是指攻擊者侵略的後果，他們完全失敗，完全滅絕。以色列人獲勝後，能得着列國的財富，是有關末事的預言。列國的財寶隨着敬拜者帶來（該二6—8；亞二11，八22、23，十四16）。侵略者以後將成爲敬拜者。不來敬拜，必再受刑罰，是本書的結語。

(4)萬國來朝聖（十四16—21）

本書最後的結語，可分爲兩小段：㈠萬國前來耶路撒冷朝聖，來守住棚節（16—19節）。㈡末事是一切都分別歸耶和華爲聖（20—21節）。這些應是外邦中的餘民，他們肯來敬拜的，必成爲耶和華國度的百姓，可以免受一切的災害（十四12）。

「所有來攻擊耶路撒冷列國中剩下的人，必年年上來敬拜大君王萬軍之耶和華，並守住棚節。」（十四16）

這些原來是外邦的侵略者，曾來攻擊耶路撒冷的，現在既未被戰死，得以保留性命，就成爲另一種餘民。餘民就不只是以色列人，外邦人也有。以色列的餘民是眞正悔改信神的，外邦人可能也

---

[6] NEB (New English Bible) 譯作："and the wealth of the surrounding nations will be swept away."

是如此。他們不再信奉偶像，而皈依耶和華，他們現在竟然成爲敬拜者。

「剩下的人」是單數，「上來」這動詞是多數字。可見這裏指着敬拜者是有他個人自己的抉擇。但同心的人就必結合在一起，他們是有共同的目標。

他們每年都上來敬拜。「年年」即年復一年，一年過去，另一年來臨，他們以敬拜耶和華爲樂，時時等待這佳節的日期，使他們以敬拜爲生活之中心，目標，這是值得稱道的事。

他們敬拜大君王，祂是普世大有權能的王。祂是獨一的王，有絕對的權能，祂的名也是獨一無二的（本章 9 節）。他們怎樣敬拜？來守住棚節。

住棚節可能是最古老的節期，在以色列早期的社會中已經有了（參閱士廿一19；撒上一 3 ）。爲紀念以色列人在曠野漂泊的日子，是「朝聖」的節期。這是慶祝主的權能與供給五穀（申十六13—17）。所有的人都可守節，包括外地人。在被擄歸回之後，仍極重要（拉三 4 ；尼八14—18）。尼希米記說明這節爲穀物豐收而感恩，也藉此機會宣讀律法，衆人必須聽受。聖約重申，神的子民再得蒙恩。連外邦人也可包括在內，同在聖殿敬拜耶和華。大君王萬軍之耶和華的名是最尊貴的聖名（參閱賽六 5 ；詩廿四10）。

舊約的節期，都在新約中應驗了，只有住棚節仍在應驗的過程中。這是收藏節，神的子民仍未完全被招聚在一起。這節期（利廿三33—44；申十六13—15），仍展望面前，直到「在這山上萬軍之耶和華，必爲萬民用肥甘設擺筵席，用陳酒和滿髓的肥甘，並澄清的陳酒，設擺筵席」.（賽廿五 6 ）。

「地上萬族中，凡不上耶路撒冷敬拜大君王萬軍之耶和華的，必無雨降在他們的地上。」（17節）

當耶和華是全地的大君王，管理萬國的治權之下，萬族萬民必須向祂敬拜，敬拜是在耶路撒冷，所以他們都得來朝聖。新約啟示錄第二章廿七節清楚地說明：主必用鐵杖轄管列國，祂必嚴格地執行公義。

凡不來敬拜的人，那是單數，指人民或國家的代表，然後「萬族」是多數，指國族的整體。「族」原爲「家」，指一宗或一支，指以色列的支派（出六14；民三15；亞十二13）。但是在廣義方面，指民族或國家，尤其是指外邦（創廿八14；耶十25；結二十32；鴻三 4 ）。

無雨的乾旱，在第九章十一節至第十章一節有論述。雨水常象徵着興盛與豐富。在第十三章一節，有水泉可潔淨罪惡，第十四章八節有活水的河流，使耶路撒冷城完全改變。不敬拜的，必無雨降在他們地上。雨象徵水，灑水是被擄以後住棚節的禮儀。祭司從西羅亞池取水，帶到耶路撒冷的聖殿，灑在祭壇上，常以此在夏天枯旱中求雨。不敬拜，沒有灑水的禮儀，沒有求雨的祈禱，生命就沒有供應與保障，所以他們應當切實悔改，歸向神，前來敬拜。

「埃及族若不上來，雨也不降在他們的地上。凡不上來守住棚節的列國人，耶和華也必用這災攻擊他們。」（18節）

這裏特別提出埃及，因爲埃及與巴勒士坦不同，不全靠雨水。他們有尼羅河，可有經常供水。然而尼羅河照樣會乾涸，以致田地沒有灌溉，乾旱之下，必有很大的饑荒，正是約瑟所預言的七年（創四十一54）。其實尼羅河仍靠非洲內陸的雨水，由河道注入。神可使氣候轉變，影響甚大，也極廣，包括埃及，也普遍至外邦。

提到「這災」，必使人聯想出埃及前，埃及所有的十災。耶和華是有權能的神，災是祂行權能的表徵。在本書第十四章十二節特別提出這災。

這裏特別提出埃及，不僅埃及的歷史對以色列的關係重大，而且埃及幾乎成爲外邦人的代表，在神的救恩歷史中有重要的角色。

神的公義必遍及萬邦。以色列如被棄絕，外邦人有蒙恩的機會。羅馬書第十一章二十二節：「神的恩慈和嚴厲，向那跌倒的人是嚴厲的，向你是有恩慈的，只要你長久在他的恩慈裏。」使徒保羅在此處，以「你」稱外邦人。外邦人的救恩，是神所設計的，但是萬族的人必需先認識耶和華，並且敬拜祂。信奉這大君王萬軍之耶和華，不然必受公義之神的刑罰。

「這就是埃及的刑罰，和那不上來守住棚節之列國的刑罰。」（19節）

耶路撒冷是全地敬拜的中心，這是先知發出的願望。以賽亞書（2章）及彌迦書（4章），都表露了這樣的願望：末後的日子，耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高峯過於萬嶺，萬民都要流歸這山。必有許多國的民前往。上來敬拜是一種極光榮的權利與福分，也是一種極嚴厲的責任與本分。所以不來敬拜，不來守節，尤其是不守最重要的住棚節，必受刑罰。

埃及並非唯一受罰的國家，所有的萬族與列國也包括在內，沒有例外，可見公義的審判是多麼嚴重！

但是再轉向耶路撒冷，看到神子民的復興，必有十分興奮的情懷。

住棚節不僅是全年最重要的節期，也是新年主要慶祝耶和華登基作王的榮耀。以色列人以及一切外族的人，必須擁戴耶和華爲全地的大君王，敬拜祂！

這是先知的盼望，在第八章二十至廿三節，也有同一幅圖畫，列邦的人和强國的民，都來到耶路撒冷，尋求萬軍之耶和華，懇求耶和華的恩。

「當那日，馬的鈴鐺上必有歸耶和華為聖的這句話。耶和華殿內的鍋，必如祭壇前的碗一樣。」（20節）

這是末事的情況，一切都成爲聖潔。以色列是祭司的國度，聖

潔的國民，在第三章的異象中，祭司已經被潔淨，再供神使用，神爲他換上聖潔與華美的衣袍。這不只是對祭司個人，實際是以色列整體的民族。

「歸耶和華爲聖」是在大祭司亞倫的精金版上，繫在他的冠冕上（出廿八38）。所以以色列民族的生命上始終保持這崇高與尊貴的身分（出十九6；耶二3）。

「當那日」是在末事的時候，當神完全統治全地，彌賽亞君王執掌權柄，一切都必蒙恩惠，成爲聖潔，不僅是人，也包括牲畜，連馬都要成爲聖潔。在日常的生活中，連用具、器皿都成爲聖潔。

馬原爲作戰所用，既在戰爭，常接觸屍體，可說常沾污穢。這樣的牲畜可得潔淨，因爲這是末後的事。殿內的鍋，原是爲敬拜者煮食之用，也有平安祭的祭肉分食時需要烹飪。那也不免有沾污的可能，但是這也同樣可以成爲聖潔（利七15起；結四十六21—24）。那會聖潔如同祭壇前的碗，只裝祭牲的血，是分別爲聖的，最爲潔淨。

「凡耶路撒冷和猶大的鍋，都必歸萬軍之耶和華為聖。凡獻祭的，都必來取這鍋煮肉在其中。當那日，在萬軍之耶和華的殿中，必不再有迦南人。」（21節）。

耶路撒冷和猶大，是指整個聖地，無論在那裏，都有聖潔的生活。那時無聖俗之分，潔淨的與不潔淨的不再有甚麼區別，全部都歸耶和華爲聖。

這是神的治權：「以公義審判貧窮人，以正直判斷世上的謙卑人，以口中的杖擊打世界，以嘴裏的氣殺戮惡人。公義必當祂的腰帶，信實必當祂脅下的帶子。」（賽十一4、5）。以色列人既是神的選民，必見證耶和華的聖潔，因爲他們是聖潔的民，當然不可與迦南人混雜。

迦南人或稱爲貿易商人（參閱十一7）。這些商人不一定是那一個，那一族的人，他們只求財利，尤其想在聖殿中敬拜人身上取利。但是他們無法獲利，聖殿中不可有作買賣的人，那裏是完全的聖潔（參閱太廿一12、13）。

耶和華是君王，在個人，在國族，在普世，當一切都歸耶和華爲聖，所有的問題都迎刃而解，不再存在。喜樂與和平是最後的現象。

目錄

緒　論…… 324
一　作者名銜…… 324
二　寫作日期…… 326
三　歷史背景…… 330
四　結構分析…… 332
五　眞實合一…… 340
六　文詞體裁…… 341
七　經文評鑑…… 345
八　信息內容…… 347

詮　釋…… 353
標　題（一1）…… 353
壹　耶和華專愛以色列（一2—5）…… 356
弍　神要求聖潔的奉獻（一6—14）…… 366
叁　祭司的職分受考驗（二1—9）…… 378
肆　神關懷純潔的婚姻（二10—16）…… 386
伍　審判的日子快來臨（二17—三5）… 398
陸　人怎可任意剝奪神（三6—12）…… 407
柒　善人與惡人的結局（三13—四3）… 415
結　語：摩西與以利亞的見證（四4—6） 424

緒論

瑪拉基書是十二先知書的最後一卷，也是列於一切先知書的末端，成爲先知信息的結語。因此猶太人稱瑪拉基是「先知書的印」（hoṭam hannebiim）。印證以前的話語。

在聖經中有不少例證，爲以前最後的話，如雅各的祝福（創49章），摩西的祝詞（申），約書亞的訓詞（書23、24章）。大衛的遺囑（撒下23章），保羅最後的囑託（提後4章），主耶穌的教訓（約13—16章除十架七言之外）。但是瑪拉基書不能算是他最後的信息，他的話卻是代表他當代最後的話語。神在那時當代所傳的話，有特別的用意。神要在瑪拉基身上先作一番結束，一直等到主耶穌來，爲要成全律法和先知（太五17）。主耶穌是最大的先知。

一　作者名銜

瑪拉基其名，究竟是個人的專用名詞，還是一個銜頭，爲經學者研究的問題。

以瑪拉基爲人名者，有以下的理由。首先，在先知著作中，每卷皆以先知的名字爲書名，必有其人存在，他具有先知的職分。如果說他的名字原意爲「我的使者」，猶太人很可能以這命名，在名字的涵義，表明父母的願望。

有人持反對的理由，認爲名字的字尾不應有「我的」（希伯來文的代名詞字尾"ִי"），但在舊約中也不乏有若干例證，如伊特尼(Ethni 我的恩賜：代上六41），比利（創廿六34），備利（何一1），二者原意爲我的泉源（Beeri）。亞比（Abi 我的父親）與亞比雅（Abijah, Jah 是主，「主是我的父」。參閱王下十八2及代下廿九1）。所以瑪拉基（Malachi）這種名字以「我的」爲字尾不甚普遍，但可否爲瑪拉基雅（Malachijah）的簡寫？這樣的推算，仍遭人反對。[1]

大多學者認爲瑪拉基不是人名，有以下的理由：

㈠在舊約及其他著作中，從未出現瑪拉基爲人名。

㈡「瑪拉基」原意爲「我的使者」，猶太人沒有以此爲兒女命名。

㈢亞蘭文譯本在「瑪拉基」後即加註他的名字是文士以斯拉。所以瑪拉基應譯爲我的使者文士以斯拉。

㈣七十士譯本將「瑪拉基」譯作「祂使者」：「耶和華藉瑪拉基祂的使者傳給以色列的默示。」

㈤「耶和華的默示」（瑪一1）。與撒迦利亞書（九1及十二1）相同，都是信息的開端，原先並不註明作者或先知的名字。

㈥第三章一節有「我的使者」這樣的字樣，是否就以此爲書名，或本書的標題，是一種所謂標語性的標題（Stichwort）。

㈦早期教會的傳統，認爲瑪拉基爲先知的頭銜。

以上各點確極有理由，但無論如何無法獲取結論。撒迦利亞書（9—11章以及12—14章）雖未提及先知的名字，未必一定是以後編者附加的。同樣，以第三章一節的「我的使者」即爲編者借用，充作書名。但是第一章一節以「瑪拉基」作爲第三人稱，神藉着他

---

[1] W. Neil, "Malachi, The Book of," *Interpreter's Dictionary of Bible*, III, 229.

傳信息。「我的使者」，應爲「祂的使者」，耶和華是第三人稱，應譯作「耶和華藉着祂的使者傳給以色列的默示。」

耶和華藉瑪拉基，正如耶和華藉哈巴谷與約拿，先知原是神藉着他們來講預言，瑪拉基確爲先知。再說早期教會的傳統，其實在主後第二世紀有次經以斯拉式書，列出十二先知書，也以哈該、撒迦利亞與瑪拉基爲最後三卷。在瑪拉基這名之後，加註：「也稱爲耶和華的使者」。

敍利亞譯本，及其他兩種希臘文譯本(Theodotion, Symmachus)，包括拉丁文譯本，均以瑪拉基爲專用的人名。

歸納言之，瑪拉基是人名或銜頭，或者二者兼備，都不影響本書的解釋。瑪拉基是一位先知，是耶和華的使者，奉命向當代以色列人，傳神的默示。

二、寫作日期

雖然在本書及其他資料都不能確定日期，但本書內容可以推測一二。學者大致不會認爲本書寫作是在被擄前或被擄時，也不會在巴勒士坦外。本書必在被擄之後寫作的。一方面在第一章八節的省長（pehâ），原爲亞述的用詞，是在巴比倫及波斯的帝國中官職，所以必在被擄之後。其次本書內容看出聖殿的存在。如果是被擄時，聖殿已經毀壞。省長是被擄之後才在外地有的官職。所謂外地，不是在巴勒士坦之外，而是在巴比倫和波斯之外，很可能是波斯帝國之外的殖民地。猶大是當時波斯的殖民地。

學者也一致同意，瑪拉基必在哈該與撒迦利亞之後。被擄歸回之猶大人，深感重建聖殿的必要，所以著手興建，在主前515年完成（參閱拉5、6章）。從瑪拉基來說，這件興建的事已成過去了。本書已確知聖殿存在着（一10，三1、8）。但是似乎歷時已久，屬靈方面日漸衰落。在聖殿敬拜的事更每況愈下。所以先知對

祭司與百姓的指責，就在這一方面（一6—14，二1—9，三6—12）。

由於本書所描述的情況，與以斯拉記及尼希米記十分相似，很可能是同時代的，但是究竟瑪拉基比以斯拉與尼希米早或遲，就有不同的說法了。再加上以斯拉與尼希米的前後問題，就更爲複雜了。現代學者多認爲尼希米比以斯拉早。如果照聖經次序的排列，有以斯拉記才有尼希米。一般傳統的說法，認爲以斯拉是在458年來耶路撒冷，而尼希米在445年才來。他們二人又曾在一起同工，尼希米住了十二年之後，回到書珊城，該在433年。再有一段時期，又第二次歸回。[2]

許多經學者認爲，瑪拉基在以斯拉尼希米之前，有下列的理由：[3]

瑪拉基似乎完全不認識以斯拉與尼希米，也不知道他們的工作。

瑪拉基從來不提新近律法的釐訂，因爲他們二人曾詳細研究，並且頒佈（拉十3；尼十三13，23—27）。尤其尼希米曾十分嚴格地指責異族通婚的事（二10—12）。也提出責問的話，因爲人民沒有好好爲聖殿的維持而奉獻（三6—12）。

瑪拉基似不熟悉「祭司法典」（Priestly Code）附加在五經中卻注意申命記的觀念與信仰。[4] 照一般的觀念，祭司法典最後修訂是在主前444年。瑪拉基必在那日期之前。

根據以上所論，瑪拉基的日期，是在515年聖殿重建之後，在

---

[2] H. H. Grosheide, *Ezra-Nehemiah*, 1963, 1:35–49 註釋有詳細的分析。

[3] P. A. Verhoef, *Malachi*, 19–20.

[4] C. Kuhl, *The Prophets of Israel*, 1963, 167, J. Blankinsopp, *History of Prophecy in Israel*, 241.

458年以斯拉歸回耶路撒冷之前。有人以爲以斯拉在尼希米之後，那麼瑪拉基就該在445 年前。但這些只是猜測而已。

有人以爲瑪拉基與尼希米同時的，又有以下的理由足資研究：

瑪拉基雖沒有提及以斯拉與尼希米，未必不認識他們，在他們之前。在約櫃的歷史中，不提撒母耳。以賽亞沒有提起希西家的宗教改革。耶利米也沒有描述約西亞的宗教改革。其實這些都對他們息息相關，如果瑪拉基眞的在以斯拉以前，以斯拉記就會提到，正如該書提到哈該與撒迦利亞（五1 ，六14 ）。以斯拉的改革所關切的事，都是瑪拉基責問的話。

瑪拉基沒有提說以斯拉所立的律法禁止異族通婚，可能這件事沒有成功，因此這樣的法規也殊難成立（參閱拉十3 ）。尼希米反對異族聯姻的事，是在第二次來的時候（十三23—29）。第一次他推動的時候，人民都願接受，而且以立約爲憑（ 十28—30 ）。可能以後的果效欠佳。[5]

還有人提出本書的預言，在文體與思想上與申命記相似，沒有祭司法典的踪跡可尋。[6] 這一方面有許多不同的見解，大多同意瑪拉基受祭司法典的影響較多。[7]

凡主張瑪拉基是在尼希米的時代，有以下之理由：

在尼希米未到之前，聖殿是由波斯政府所維持的（ 拉六6 —12，七12—16 ）。瑪拉基鼓勵人民將什一奉獻及禮物帶到主的倉庫（ 三6 —12 ），如果是在尼希米促他們重新立約之後，必更有意

[5] Verhoef, *Malachi*, 16–31.

[6] E. Sellin, *Das Zwölf prophetenbuch*, 1929–30.

[7] G. A. Smith, *The Books of the Twelve Prophets*, 1943, A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, 1946, F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 1964.

義。百姓必須接受責任，維持聖殿的工作人員，並多有敬拜捐獻的事。

尼希米不受省長之薪俸，都用在維持費上（ 尼五1 —8 ），可見瑪拉基書第一章八節說明，不必奉給省長，也許那時尼希米不在耶路撒冷，已經回到書珊城，很可能是在他兩次來聖城的中間。

再比較祭司與利未人對聖殿敬拜的態度，似乎是反映尼希米第二次再來時的情形。以前祭司與利未人的態度好得多（ 拉三8 —13，六16；尼三1 、17，八7 —9 、12、14—19，九4 —15、38，十28、29，十二30 ）。尼希米第二次來的時候，就責備他們，「因爲他們玷污了祭司的職任，違背祢與祭司利未人所立的約。」（ 尼十三29 ）。

瑪拉基的指責與尼希米第二次來的責備很相似。二者都嚴責他們娶外邦女子爲妻（ 瑪二10—12；尼十三25—27 ）。二者都責備百姓們不供獻，來維持聖殿工作人員（ 瑪三6 —12；尼十三10—14、31 ）。祭司忽略他們的職任（ 尼十三9 、30；瑪一6 —二9 ），是他們兩人都指責的。但是瑪拉基與尼希米也有不同之處：有關安息日遵守的事，只有尼希米提出責問（ 十三15—22 ）。但是就整體來說，瑪拉基在尼希米的時候甚有可能。

附錄

有關以斯拉與尼希米先後的問題，是由於以斯拉記第二章二節及第七章五節記載。前者提到歸回的人中除所羅巴伯與約書亞之外，還有尼希米與西萊雅。在後者提說以斯拉，他是西萊雅的兒子，比尼希米晚一輩。何況第二章只提尼希米，不提以斯拉。此其一。以斯拉歸回的時候爲「第七年」。如果是亞達薛西一世，那麼以斯拉歸來應爲458 年。如果是亞達薛西二世，就必在尼希米之後，因爲尼希米是在亞達薛西王二十年（ 即445 B.C. ）。此其二。這是兩點最主要的理由。

如果以斯拉是亞達薛西二世第七年，就在 397 年，又難免太遲。所以有些認爲可能在428 年。這是考古學家的推斷。[8] 一般保守學者仍認爲以斯拉比尼希米早，日期爲 458 年。

三 歷史背景

在被擄之後的時期，尤其是主前第五世紀的下半葉，幾乎可稱爲黑暗時代。有關那時代的史料十分缺少，唯一可依據的，是以斯拉記，尼希米記與瑪拉基書。

在那時期猶太人必有波斯帝國管轄的情況。大利烏一世（ 522 — 486 B.C.），准許猶太人重建聖殿（代下卅六22、23；拉一 3 ，六 3 、12 ）。波斯帝國的版圖發展得最廣大，從東邊的印度山谷至西邊的愛琴海，北邊的耶克邪（ zaxates ），到南邊的利比亞。帝國的政治相當寬大，對神的選民有很大的試探。猶太人分散在帝國的遍處，隨遇而安，就定居下來，他們似乎失去「神權政治」的意識，不再注重他們屬靈的身分，與特蒙揀選的恩典。在以斯拉記、尼希米記與瑪拉基書，充分見證這樣的情況。他們原應以祭物供獻事奉神，卻失去對神的認識，他們不再看神爲他們的主他們的父（一 6 ）。他們究竟不敢隨意供獻給外邦所立的省長（一 8 ）。如果他們再隨意與外邦人聯姻，還有甚麼屬靈的身分呢？（ 參閱二 10—12 ）。這樣的人民彼此不以忠信相待，又破壞他們先祖與神所立的約。

近五萬人從被擄之地歸回，[9] 只侷促在猶大小小的省分裏，情

[8] F. W. Albright, "The Biblical Period," *The Jews, Their History, Culture and Religion*, ed. L. Finkelstein, 1949, 3–65, especially 53f. J. Bright, *A History of Israel*, 1960, 375–386.

[9] Albright, *op. cit.*, 93.

形實在欠佳。以斯拉歸來時，正好波斯與埃及在爭戰，可能這促使以斯拉最初改革的失敗。[10]當尼希米來到的時候，一切狀況都很差。耶路撒冷的城牆破損不堪。本來已經荒廢了，再因埃及與波斯軍隊的破壞，更不像樣了。富豪有利可圖，盡量剝削與搶奪。百姓又得被迫向波斯繳納苛稅雜稅，以補波斯因戰事而耗盡的國力。許多人在極度的貧乏之中，將僅有的家業抵押出去，將兒女賣爲奴隸。

在這樣情形之下，尼希米就任猶大的省長，極力改善人們的生活。城牆重建了，富豪的貪婪受了禁止，祭司受教導與勸告，重新盡起職責。凡物原以不法的手段奪來的都得歸還。尼希米雖身爲省長，卻不領薪俸，捐濶歸公（ 尼五 1 — 8 ）。一切基本的工作都完成了，所以重新立約，大家遵守摩西的律法，要爲聖殿的維持費用捐獻。尼希米以十二年的時間，完成他的改革，再回到波斯去（ 尼十二44—47，十三 6 ）。

尼希米第二次再來時，發現以往廢除的，又在重復地實行着（ 尼十三 6 —31 ）。安息日他們都不遵守（ 十三15—22 ）。他們不重視申命記律法的規定（ 廿三 3 — 7 ）。他們容納亞捫人與摩押人，竟在聖約的民中。祭司以利亞實竟然將親戚亞捫人多比雅帶進聖殿，讓他住在耶和華聖殿的院宇中（ 十三 7 — 9 ）。推羅的商人明目張膽，在安息日與猶太人作買賣（ 十三16 ）。異族通婚的事在大規模的發展之中（ 十三23—29 ），混血的兒女都不會說猶大的話（ 十三24 ）。異族聯姻的事一直發展，只幾年不在，尼希米看到那些孩童長大，好似「邊際人」一樣，失去他們的身分。

在這樣的情形之下，瑪拉基蒙召做先知的職事。他沒有提關於

[10] L. Reinke, *Der Prophet Maleachi*, 1856; H. H. Grosheide, *Israel na de Babylonische ballingschap*, 1979.

犯安息日的事（尼十三15—22）。其他凡尼希米指責的，也都在他嚴責的事項（參閱尼十三6—13）。要明白尼希米記第十三章，先得了解第十章所描述的。其實第十三章所指責的，也是在重新立約時都已强調了。歸納起來共有三項：娶外邦女子、犯安息日、忽略聖殿供獻的捐項。

先知實在面對一羣失望的人們，他們看不見神施恩的手。許多應許並未實現。神的子民仍在疾苦之中。瑪拉基必須給予鼓勵，激發他們的信心，催促他們的行爲。唯有這樣，他們必以忍耐的心等候神的福分。

四　結構分析

瑪拉基書在希伯來文只有三章，在譯本中，如七十士譯本、拉丁通俗文譯本，及若干近代譯本中多爲四章。第三章原有廿四節，現在分爲兩章。第三章共十八節，第四章有六節。爲甚麼這樣分呢，似乎也無甚理由。事實上如將第四章一至三節，與上文更爲相連。

本書除前言（一1），共有七段爲正文（一2—5，一6—14，二1—9，二10—16，二17—三5，三6—12，三13—四3。）最後另一段，即第四章四至六節爲附錄。

細心研究，每段信息的對象不同。有的對百姓（一2—5，二10—16，二17—三5，三13—四3），有的對祭司（一6—二9）。有的卻不作如此的分法，有人認爲對祭司的是在第一章六節至第二章九節，第三章一至四節，對人民的爲第一章二至五節，第二章十至十六節，第二章十七節，第三章五節，第三章六至十二節，第三章十三節至四章三節。先是勸告（一6—14，一2—5，二10—16），再有警戒（二1—9，之後三5、9）。最後是「聖言」（Heilswort）即主要的信息（在三1—4，三16—四3）。這樣排

列似乎很巧妙，卻未必幫助讀者明白。[11]所以應再詳細分析。

茲將各分段的結構依次逐一分析之。

㈠第一章一節爲標題。第一章至五節，其中心主題在第二節上（第一句），也在第五節（第十，十一句）。整個結構是循環式的。從開始到結束，都是同一主題。這是瑪拉基辯論的方法，先有神的申明（2節上），人們的反應（2節中），神的動機（2下—4節）；再申明神的愛（5節）。這是交叉的形式，也是以對比的結構。第一句與第二句，在第二節上至下，是交叉的。照原文的語句排列：

「我曾愛你們，耶和華說，

你們卻說，你在何事上愛我們呢？」

「愛」是(甲)，「說」是(乙)，所以是甲乙、乙甲。

在第四、五兩句（2下與3上）也有相同的形式：

「我卻愛雅各，惡以掃。」是對比的結構：「雅各」與「以掃」，「愛」和「惡」。

在第六句與第九句（3下與4下），爲同義的對比：

「使山嶺荒涼……人稱他們的地爲罪惡之境。」

在第七、八兩句（4節），又有相反的對比，神「拆毀」他們所「重建」的。「毀壞」與「重建」也是相反的，還有「他們」與「我」。所以照內容來說，第六至第九句（3下—4下），可說是第五句（3節上）的伸展，都爲說明神恨惡以掃。

第十、十一句（5節），又有相反的對比，特別針對第二節人們的反駁。他們不相信神愛他們，他們可以親眼看見，以致無法否認神愛的福音。

---

[11] G. Wallis, "Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis," in *Das ferne und mahe Wort*, Festschrift für L. Rost, ed. F. Maass, 1967, 229–37.

㈡在第一章六至十四節，主題在第十一節（即十七至十九句）神喜悅純淨的祭物。這裏成爲另一類型，主題在中間，主要可分爲兩段：第一段自第六至十一節。

(1)譴責在第一句至第八句（6—8節下）。瑪拉基是以申明表示指責（第一句至第二句，在6節下）。動機在第四至八句（即7—8節下）。動機有申明（第四句，7節上），也有反應（第五句，7節中）。最後的動機在六至八句（即7下—8中）。

(2)神的判斷，在第九句至第十六句（8下—10下）。神不喜悅，省長也不喜悅（九至十三句，8下—9下）。神不悅已經肯定了（十四至十六句，10節）。

(3)極大的對比在十七至十九句，即第十一節。神一直責備在耶路撒冷祭司與百姓獻祭的不虔（第一句至十六句，6—10節），現在卻肯定別處來獻的祭純淨，尊神的名（十七至十九句，即11節），所以是這段信息眞正的用意。

第二段在第十二至十四節，語多重復，是重復第一段的話，只有極少的變動。

(1)第二十至廿四句（12—13節），重復第一至八句（6—8節中）。

(2)第廿五，廿六兩句（13下—14上），重復第九至十六句（8下—10）

(3)第廿七，廿八句（14節中下），在內容方面重復十七至十九句（11節）。

在整段（6—14節），有不少對比與鑰字。第一至三句（16節），有若干重要的用詞：「父親」、「尊敬」、「敬畏」、「藐視」、「名」。在第四、五句（7節上中）：「污穢」，六至八句（7下—8中）：「藐視」與「惡」。九、十兩句（8節下）與十一、十三句（9節上下）相同，第九句與十一句相同：「你獻給你的省長，他豈喜悅你。」同樣耶和華也必不喜悅。第十句與第十三句相同：「這是萬軍之耶和華說的。」重復提出。

第十二句（9節中），將第九至十三節之對比截斷了。這不是沒有理由的。第十二句說：「既由你們經手」，先知的指責是十分具體的。十四至十六句（10節），答覆一連串的問語（九至十三句，即8下—9下）。關上殿門，免得徒然獻祭，因爲神不會喜悅的。

十七至十九句（11節）十分重要。神怎樣才能喜悅呢。第十七句比第十九句是成爲對比的，神的名在外邦中必尊爲大。第十八句最重要的話是「潔淨的供物」，與前面（一至十六句）完全成爲相反的對比。

第二十至廿八句只是重復以上指責的話，表明這事的嚴重性，也不只是祭司，應包括百姓，充分表示這樣獻祭是極大的罪惡。

㈢第二章一至九節有四大分段：

(1)祭司的職責是爲尊主的名，這是一般的申明（第一句；1節）

(2)祭司失敗，神必審判，在第二至七句（2—3節）。先是逐步說明（2—4節），然後再加細節（5—7節）。

(3)與利未人的約（八至廿三句，4—8節）。這段經文又是循環式的。主題在開端（八句）與結尾（廿三句）：與利未所立的約。在約的了解（八句）至廢除（廿三句），有相反的對比，比較以前與現在的祭司制度，利未的約是有雙重的內容（八句，4節）。一方面是有生命和平安（九、十句，即5節上），另一方面應有敬虔（十一、十二句，即5節下），第十三句說：「懼怕我的名。」祭司未盡本分，必然受指責，這裏當然指目前的祭司。十四至十五句（6節上）說明律法的訓誨是適當的，也是可靠的。這又針對兩種人：祭司本身的生活與行爲，也是多人的生活與行爲（十六至廿二句，6下—8上）。在廿一、廿二句（8節上），與十六，十七句

（6節下），成爲相反的對比，祭司的職分重新强調（十八至二十句，7節）。第十八、十九句，又有交叉的形式：

「祭司的嘴裏，當存知識，律法是人由他口中尋求。」照原有的語句：「嘴」爲(甲)，「知識」爲(乙)，「律法」與「知識」同義也爲(乙)，「口」與「嘴」同義，仍爲(甲)。所以交叉的形式爲(甲)(乙)(乙)(甲)。

祭司的職責在二十句（7節下）有一種概括的說明：「他是萬軍之耶和華的使者。」

有兩句分開在十三句及二十句（5節下與7節下），祭司是敬畏神，尊主的名爲聖（十三句），他是萬軍之耶和華的使者，他應有道德的完整，有良好的影響，使多人回頭，所以是一人與多人。

(4)這裏有審判，對待當時的祭司，因爲他們廢棄耶和華與利未的約，濫用職權（廿四句，即9節）。可見祭司對社會的責任十分重大。

(四)第二章十至十六節提及兩大罪惡：娶外邦女子爲妻（一至八句：10—12節）；離婚休妻（九至廿二句：13—16節）。這裏信息的結構也很繁複。

第一段責備異族通婚的罪，有三點值得注意：

(1)這是破壞神的聖約，破壞與神親密的關係。先知責備的是聖約的民。在第一、二句（10節上）：「我們豈不都是一位父麼？豈不是一位神所造的麼？」一個非常完美的同義對句。

(2)譴責先是籠統的（三至六句：10節下），然後特殊的（第七句：11節下）：「娶事奉外邦神的女子爲妻。」第三句（10節中），詭詐與背棄，第七句（11節下）就是異族聯姻的錯誤。

(3)娶事奉外邦神的女子，同時又在奉獻上不潔淨，兩者是相連的。

注意本段的內在結構。這是指百姓與他們神的關係，也是指百姓之間的關係，在聖約的關係不容「外邦」的因素，就是有關娶外邦女子爲妻。這是不忠，破壞聖約。聖約的關係是在整個的信息之中。違反聖約是很嚴重的罪。

下一分段分析如下：

(1)對合法的髮妻不忠，是應受指責的，這裏有申明，問題與答案（九至十三句，13—14節）。

(2)婚姻的忠貞與離婚的禁止，是神的心意，也是神的國度最主要的教訓（十四至十六句，15節）。

(3)百姓「當謹守他們的心」，不可以詭詐待幼年所娶的妻，因爲休妻的事，和以强暴待妻的人，都是神所恨惡的。這是在十七至廿二句（即15下—16節）。

在這一分段中有許多對句，對本段的意義可多有瞭解。在十七至廿一句（15下—16下），「謹守」與「不可行」，十八至廿二句（也在15下—16下），兩次提到「不可行」詭詐。十九至二十句（16節），神恨惡休妻與强暴。參考第八句（12節），過犯與表面的敬虔都是被神剪除的。

(五)第二章十七節至第三章五節，結構很特別。這是有關神答覆人民神學的問題：究竟神的態度是甚麼？祂怎樣對待人？這是末事論。第一至三句（二17），先知以代表者發言，有申明、問題與答案，責備的話是雙重的。照他們看來，神是同意行惡的人，這樣公義的神在那裏呢？答案在四至十八句（三1—5）。

首先，答案似乎很含糊：主的使者預備道路（四、五兩句，三1上），耶和華突然來到（六、七兩句，1節下）。祂來的日子是有忿怒的（八、九兩句，2節上中）。

自十至十六句（2下—4節），先知答覆人民第一個問題，神不會同意行惡的人，卻要潔淨祂的子民。祂好像煉金之人的火，如漂布之人的鹼。十七、十八句（5節），答覆第二個問題：神並非不公義，公義的神不在遠處，祂必臨近他們，施行審判，必速速作

見證，警戒他們（這是在第十七句，即5節上）。

在這段有不少交叉的形式，例如第一、二句（17節）

「你們煩瑣耶和華，是用言語；

你們還說，我們在何事上煩瑣祂呢？」（照語句排列）：

煩瑣是(甲)，「言語」或「說」是(乙)，因此本處有(甲)(乙)(乙)(甲)。

在第六、七句（1節下）照字句排列：

「忽然進入，那位是你們的所尋求的主；

立約的使者，就是你們所仰慕的，快要來到，」

「進入」與「來到」是(甲)，尋求的主與所仰慕的使者是(乙)，所以有(甲)(乙)(乙)(甲)。

在第八、九兩句（三2上）是對句，六至九句有一鑰字是「來」，同義字爲「顯現」。在第十二句與十四句（3節上與下），表徵的言語也相同。在第十三句（三3中），神要潔淨利未人。第十至十四句的要義是潔淨。十五、十六兩句（三3下、4上）也是對句，敍述潔淨之過程與後果。第十七句（三5上）審判，十八句（三5下）歷數罪狀。整段都是有合一的主題，神答覆人民神學的疑難。

(六)第三章六至十二節，論神與人民的關係損壞。在一至四句（三6—7中）：神沒有改變，所以人還可存活（第一、二句，6節）。人卻仍繼續違背神的命令（三、四句，7節上、中）。人頂撞神。

第五至十二句（7下—9），是瑪拉基辯論的方法：申明（第五句：轉向我，我就轉向你們。），問題（第六句：我們如何轉向你呢？），答案（第七至十二句），有三大項：(1)申明（七、八兩句，8節上中）(2)問題（第九句，8節下），(3)答案（十至十二句，8下—9）。鑰字是「轉向」（第五、六句，7節下），「奪取」（七至九句，8節上下）。

第十三至十六句（10—12節），神與人的關係必須更新繼續，與第五句（7節下）的涵義相連，人必須轉向神，神必轉向他們。人將十分之一帶到神的倉庫（第十三句，10節上）。神必使他們重新得着物質的豐富（第十四至十六句，10下—12節）。神與祂子民的關係，是以物質爲本分與應許的中心。

(七)第三章十三節至四章三節，可分成三大段。第一段自第十三至十五節，爲第一句到第三句。這仍以辯論的方式，有申明、問題與答案，有關虔敬無用與惡人興盛的問題。

第二段自第四至九句（即16—17節），有兩個對句：第四至六句（16節上中），第七至九句（16下—17下）論神與義者的關係。敬畏耶和華的彼此談話（第四句），耶和華側耳而聽（第五、六句），敬畏耶和華的人必紀念祂的名（第七句）。神必使他們屬神。

第三段是第十句至十七句（18節至四3），又可分成四項：第十句（18節）是對句，義者與惡者作尖銳的對比。在耶和華的日子，惡者必被毀滅（第十一至十三句）。對敬畏耶和華的義人，公義好像光耀的日頭（十四至十六句）。在神所命定的日子，義人必踐踏惡人（第十七句）。

整段有許多對句，尤其在第四至九句（16、17節）。在第四句及第七句（16節上、下），有義人的態度與行爲。第四至六句以及第八至九句（16中下及17上下）有神的回應。在第十句（18節）再有對句。十一及十三句（四1上下）强調那日子。第十一、十三句，再在第十七節及第四章三節，仍集中在「那日」。第十七句（四3），有神所定的日子。所以耶和華的日子是賞善罰惡，這兩類人有十分明顯的對比。神必顯現，祂要審判。

以上七段以外，還有一段附錄：（四4—6），其中有兩大重點：摩西的律法（第一句，四4），以及先知以利亞（二至四句，四5—6）。

第一句（四4），摩西的律法必包括典章與律例。這是耶和華在何烈山向摩西所吩咐的，以致全以色列必須遵守。當紀念摩西的律法，這是命令詞，必須身體力行，。

第二至四句（四5—6），著重以利亞先知始終的職事。第三句（四6）有兩個對句，並形成一個最完美的交叉形式。心的轉變最爲重要。父親的心轉向兒女，兒女的心轉向父親。以利亞顯現最大的目的，是在大而可畏之日未到以前，要作適當的準備。

以上對語式的分段，有人想重新排列。但是這樣整理未必有效。因爲每段的發表都是口授的，場合也不盡相同。同時我們也眞不知道本書寫作的過程，當時的動機如何，都不是後世的人所能臆斷了。再細察每段，似都有特殊的主題，分明以辯論方法道出，都是成爲極爲有效的信息。

本書從整體來看，有一個最重要的主題，就是神愛祂的子民（一2—5）。在本書結束時，又再將這主題反復敍述，父親與兒女的約必須賡續。只有一段(三6—12)似乎不大聯繫，在排列方面有不同的可能，其實這段仍以神的愛爲主，人們偏離神的命令，耶和華必須改變。其實改變的不是神，而是人。

本書從口傳至寫作，有這樣完美的結構，使讀者容易領悟，確有極大的貢獻。[12]

五　眞實合一

本書的眞實性與合一性是不容置疑的，從書中的特性，就是不同的對語，卻是出於一人之心思。[1] 本書在言語與用詞是一致的，

[12] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai & Malachi,* 1986, 163.

[1] R. C. Dentan, "The Book of Malachi," in *Interpreter's Bible,* vol. 6, 1956, 1115–44.

歷史背景是相同的，有一貫的對語的方式，在每段開端有類似的形式（參閱一2、6、13，二14、17，三7、13）。

有幾段是經學者提出疑難的，第二章十一、十二節以及第四章四至六節。第四章最後幾節，似乎與上文不甚連貫，既不是對話的方式，也有點近乎借襲申命記。但是這應被視爲附錄，不算正文，但與正文的語調十分符合，應出於瑪拉基的手筆。[2] 事實上，這幾節經文集中兩點，也可說總括本書的主題，即律法與先知，聖約與耶和華的日子，摩西的律法（四4）與以利亞先知，是歷代神的僕人所有的職事。這兩者的綜合，更證明本書的眞實性。

第二章十一、十二節（有的認爲11—13節上）有關異族通婚的罪惡，是否是以後附加的，爲學者研究的課題。理由是提及娶事奉外邦神的女子（11節）。如果說，第一章十一節是對外邦有接納的心意，因爲神的名在外邦中尊大，外邦神早已不被人重視了，那麼娶外邦女子就不必顧忌了。再看本段的上下文，主要是反對休妻離婚的事（二14—16）。但是這兩種說法理由並不充分。第一章十一節是普世主義的論調，耶和華的救恩是爲普世的，神不偏待人。何況他們獻潔淨的供物，當然蒙神悅納。但是第二章十一節則不同，這裏著重的是獨特主義（Particularism），猶大人是神的子民，是獨特的，必須分別爲聖，不可與外邦人相混，這樣才可保持純淨的民族。

本書的眞實性與合一性仍可堅持，因爲這兩段經文並不構成眞正的問題。

六　文詞體裁

瑪拉基的文體最特出的是辯論的對語，可說是訓誨的辯證

[2] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 214–215.

（Didactic-dialectic），[1] 佔有本書主要的部分。其形式爲申明——問題——答案。在對語中有三種因素，在單句中表達出來（如在一2，二17以及三13。）

第一章二節有申明：「我曾愛你們。」這是耶和華說的。人們的反應立即有：「你們卻說，你在何處上愛我們呢？」。接着耶和華的答覆，解釋申明的動機：「以掃不是雅各的哥哥麼？……」

在別的分段中（如一6—二9，二10—16，三6—12），對語的結構較爲繁複。例如在第一章六至十四節有這類型。先知開始責備的時候，是以一段公認的事，兒子尊敬父親，僕人敬畏主人。接着提起無可爭辯的眞理，神是祂子民的父親，是他們的主，他們卻沒有尊敬與敬畏，祭司竟藐視耶和華的名。祭司的反應是：「我們在何事上藐視你的名呢？」答案是因他們在祭壇上獻污穢的食物。他們卻仍不承認，甚至嗤之以鼻，所以責備的話在第八至十節再提說，先知是以耶和華的口吻責備，因爲這出於耶和華心意的，由先知表達，促使人們切實知罪而悔改。信息的內容是這樣，採取的形式獨特。

先知提出耶和華的申明，確是無可爭辯的眞理，是絕對的（一2、6，二10、17，三6、13），以正面提出（一2、6、7，二13、17，三6、7、13），常用修辭的問題（一6下，二10，三8）甚至語多勸勉（三7）。有的以耶和華的言語（一2、6、7，三6、7、8、13），或以先知的話（二10、13、17）表達。反應的話大多很簡單，表明他們的無知，以爲自己無辜。答案大多說明神申明的動機，有救恩的用意（一2—5，二10—12，三16—18，四2、3），或勉勵，或警戒（一7—14，二10—16，二17—三5，三9，四1、2）。

[1] G. L. Robinson, *The Twelve Prophets,* 1972, H. E. Freeman, *An Introduction to the Old Testament Prophets,* 1969, E. Pfeiffer, "Die Disputations Wörte im Buche Maleachi," *Evangelische Theologie,* 19 (1959), 546–68, H. J. Boecker, "Bernerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft,* 78 (1966) 78–80, 稱之爲 "Diskussionsworte oder Streitgespräche." G. Wallis, "Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis," In *Das ferne und nahe Wort, Festschrift für L. Rost,* Ed. F. Maass, 1967, 229–37.

瑪拉基的對語方式當然並非只在該書，在其他先知也曾出現，例如在彌迦書第二章六至十一節，以賽亞書第廿八章廿三至廿九節。[2] 在耶利米書第二章廿三至廿五節，廿九、三十節，卅四至卅七節，三章一至五節，八章八、九節也是對語的方式。有人認爲阿摩司書第三章二節，十二節；第五章十八至二十節；第五章廿四、廿五節又是辯論的方式。[3] 其他也有這樣的體裁（如賽四十27—31，四十九14—21；耶十三11、12，十五1、2；結十二21—28，十八2、19、25；以及亞1—6章）。[4]

這種文體在後期猶太著作中也屢見不鮮，如猶太的註釋書（Mishnah and Talmud）。希臘的文學中也有，所以在保羅傳福音及寫作書信，用類似的方法。由於瑪拉基書這種方式與後期猶太著作極爲相似，引起有些學者懷疑本書文體是否襲用後期的著作，不是本書原有的。這樣的說法其實並不可靠，如果看一些演講者那種短句，似乎更爲相似，可見瑪拉基書原爲口傳的信息。[5]

[2] C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech,* tr. H. C. Whites 1967, 201.

[3] E. Balla, *Die Droh-Und Scheltworte des Amos,* 1926.

[4] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi,* 1986, 165–166.

[5] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 215–219.

瑪拉基的對象之反應，是否實際有這樣的言詞呢？雖然甚難確定，他們的態度可能就是這樣，不服先知的譴責，不肯在神面前就範。先知在寫作中，將他們那種態度用簡潔的話表達出來：「你在何事上愛我們呢？」（一2）「我們如何才是轉向呢？」（三7）。

本書究竟是散文還是詩體，有不同之見解，德國的學者們認爲先知所傳的，大多是詩，由口頭念誦出來。所以都要算作詩體，並求詩的音韻。在德國學者編輯的現行希伯來文聖經（*Biblia Hebraica,* ed. R. Kittel, 1937 3rd ed. *Biblia Hebraica Stuttgartensia,* eds. K. Elliger and W. Rudolph, 1968–77），都作這樣的編註。但是有些學者反對這裏說法，認爲本書爲散文，其中仍有若干詩韻。[6]

本書的格調很注意傳統的體裁，如在第一章二至五節，既有前言的形式，與十誡的前言極爲相似。在這裏先知論述若干不同的課題，在論理方面，仍從揀選與特權說起（一2—5），說明審判必是無可避免的（三13—四3）。

在第二章十至十二節，先知申明時，先以修辭的問題開始：「我們豈不都是一位父麼？豈不是一位神所造的麼？」他不直接答覆，即以指控的話來發揮：「我們各人怎麼以詭詐待弟兄……」接着作嚴厲的譴責：猶大人行事詭詐……猶大人褻瀆耶和華所喜愛的聖潔（聖地）。這裏又直接指控：「娶外邦神的女子爲妻。」在雜婚中，將外邦混入聖約的民，所以耶和華必從雅各的帳棚中剪除他。

瑪拉基書也有一些表象的言語，例如以父子、主僕喻爲神與祂子民的關係（一6）。情面（一9）正如中文的「緩頰」，以手撫面。煉金人的火與漂布之人的鹼（三2），火爐與日光（四1、2）。

[6] J. Bewer, *The Literature of the Old Testament,* rev. ed. 1933, 258.

交叉的形式甚多，[7] 在「結構分析」中已經論述。對句也很多。本書希伯來文極爲純粹，只有兩個字可能是外來的借用詞：「罪惡」（rāšaš̆ —4；參閱耶五17），「省長」（pehâ —8）。[8]

七 經文評鑑

本書希伯來的傳統經文（Massoretic Text）大致來說，仍保持得相當完整。只有少數的字稍有出入，如第一章五節，第二章十節及十六節，在詮釋中再作詳細的研究。同時參閱若干譯本，傳統經文仍十分可靠。

七十士譯本是最好的憑證，在現行希伯來文聖經中甚多譯註。大多讀法不但根據七十士譯本，而且也參考其他希臘文譯本的古鈔本。有的補充的有六處，還有十二處不同的讀法。在現行希伯來文聖經（Biblia Hebraica ed. by Kittel）還有廿一處與七十士譯本不同。[9] 在最近的希伯來文聖經（Biblia Hebraica ed. by Elliger and Rudolph.）有廿九處與七十士譯本不同。但是七十士譯本仍與希伯來傳統經文最爲接近，七十士譯本加註的在第一章一、七節，第二章二、四節，第三章二、五、八節，第四章一節。

七十士譯本的分段與希伯來文不同，第二章十七節上作爲上一節（16節）。另有第三章六節與第三章十六節，都連在上段。根據以後猶太傳統，七十士譯本的排列也不同，尤其是第四章四至六

[7] A. R. Ceresko, "The Function of Chiasmus in Hebrew Poetry," *Catholic Biblical Quarterly,* 40 (1978) 6. S. D. Synman, "Chiasmus in Mal 1:2–5," *Shrif en Kerk,* 1984, 17–22.

[8] L. Reinke, *Der Prophet Maleachi,* 1856.

[9] O. Procksch, *Die Kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil,* 1929.

節，是以第五、六，四節這樣安置，即最後以第四節作爲警語。七十士譯本另一特點，多處將若干難解的字加以意譯，可解決讀者的困難。據統計也有廿四次之多。[10]

敍利亞文譯本仍以希伯來傳統經文爲標準，但也有七十士譯本的影響（如在一3、4、10、13、14，二2、3、4、11、13及三16。）與亞蘭文也有相同之處（一2、13，二3、12）。有若干是附加的（一4，二11，三6、11，四1），也有刪減的（一4、9、12、14，二2、16，三11），句子排列不同的（在一2及三9）。敍利亞文譯本似乎不爲現行的希伯來聖經所注意，只引用了八次（一3、12、13〔兩次〕，二3、17，三8、16），見在最新的希伯來文聖經（Biblia Hebraica ed. by Elliger and Rudolph）。

亞蘭文譯本多爲意譯。最典型的在第一章九節加上禱文：「現在應該向神祈求，祂必應允我們的禱告。」第一章十一節加上：「在外邦中，在各時期季節，你們殷勤工作，我必應允你們的禱告，我的名必尊爲大，你們的禱告必像潔淨的供物奉上，尊我的名爲聖。」其他十分顯著的意譯在第二章十二、十五節，第三章一、五、六、七、十二節，第四章五、六節。最新的希伯來文聖經只提及四次（一12，二15、17，三8）。

現行希伯來文聖經（Biblia Hebraica, ed. by Kittel）在評註中並不提及拉丁文譯本，最新希伯來文聖經，曾有六次提及（一8，二3、9、15、17，三8）。拉丁通俗文譯本與傳統經文不同的甚少，在第一章三節：「曠野的野狗」改爲「荒野之地」。第一章十節中譯文加上的「妄獻的」，較爲接近拉丁文譯詞：「所獻的毫無價值」（gratuito），希伯來文作「徒然」（應爲 fruetra）。第二章三節不是將糞抹在臉上，而是扔在手臂上。

[10] P. A. Verhoef, *op. cit.*, 170.

與經文有關的是正典問題，因爲瑪拉基書是十二先知書，所以不成問題，在主前第二世紀已經列入正典，有次經（Jesus ben Sira 49:10, 48:10 即與四 6 相似）可以佐證。

在新約中，瑪拉基其名或指先知或指著作，都未提及，但直接引述，或間接涵義似不乏例證。如羅馬書第九章十三節（瑪一2、3）；馬太福音第十一章十節，馬可福音第一章二節，路加福音第一章七十六節，第七章廿七節（瑪三1）；馬太福音第十一章十四節，第十七章十至十二節，馬可福音第九章十一、十二節，路加福音第一章十七節（瑪四5、6）。其他如瑪拉基書第一章十一節（在約四21、23）；瑪拉基書第二章十節（在徒十七26；林前八6）；瑪拉基書第二章十五節（在太十九4、5）；瑪拉基書第二章十七節（在彼後三4）；瑪拉基書第三章二節（在太三11、12）；瑪拉基書第三章六節（在雅一17）；瑪拉基書第三章七節（在徒七51）；瑪拉基書第三章十二節（在路一48）；瑪拉基書第三章十六節（在啟二十12）；瑪拉基書第四章一節（在帖後一8；太三10；路三9）；第四章三節（在路一7、18；約一4、9，十二46；彼後一19；啟二28。）

八 信息內容

研究瑪拉基書的信息，首先要明白他預言的背景與範圍。有幾個可能足資考慮，有些人認爲預言不只是指將來，也追溯過往，把握現今的機會，更面對目前的需要，所以有過去，現在與將來三方面[11]。有的以爲預言應有另三方面：民族的、律法（及禮儀的），與末

[11] P. A. Verhoef, *op. cit.*, 179, 提到 Nagelsback, Volck 等，可參閱 A. van Selms, "The Inner Cohesion of the Book of Malachi," in *Studies in Old Testament Prophecy*, 1970/71, 27–40.

事的。[12]更有人認爲研究預言，應從神學觀念著手，如神的愛，聖約，祭司制度，普世觀念以及神的公義。如果瑪拉基的預言是綜合這些，但是重點仍在聖殿與禮儀。[13]本書其實十分强調聖約，聖約應作爲本書的基本思想。[14]

有關聖約，幾點必須注意。首先，瑪拉基信息中的聖約，是在於他當代歷史與宗教的背景。如果他眞是在以斯拉尼希米的時代，他們曾經促以色列人重立聖約，尤其是尼希米第二次再來耶路撒冷時重新强調聖約的重要。當代的處境是與這聖約有非常密切的關係。

瑪拉基信息中的聖約，與摩西時代所立的約，性質十分不同。[15]在瑪拉基書中，聖約是在對語中有系統的原則，成爲信息基本的前提，聖約有特殊的涵義，是爲當時處境的需要。

還有應該注意的，瑪拉基書的信息，不是像一般人所判斷的，以爲只在禮儀的細節，好像只注重律法的字句，有人認爲瑪拉基只是一個文士，而不是先知。先知最輝煌的時代已經過去。這樣想法，必無法明白瑪拉基對聖約的認識及倡導。

瑪拉基書中預言所反映的聖約，主要的各點在此分列：從前言

---

[12] F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten,* vol. 2, 1964, Th. C. Vriezen, *De ven Kiezing von Israel volgens het Oude Testament,* 1974, G. J. Botterweck, "Jacob habe ich Lieb-Esau hasse ich," *Bibel und Leben,* 1, (1960) 28–38.

[13] J. T. Marshall, "The Theology of Malachi," *Expository Times,* 7 (1896) 16–19, 73–75, 125–27.

[14] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 216, S. L. Mackenzie and H. N. Wallace, "Covenant Themes in Malachi," *Catholic Biblical Quarterly,* 45 (1983) 549–63.

[15] K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament,* 1966, 94–96.

說起，特提出聖約之創始者，他是偉大的王，他的榮華無比，不只是在信息之前，實際上在本書的字裏行間。耶和華才是中心的發言者，不僅籠統地在舊約之中，更在瑪拉基書內，耶和華以第一人稱向以色列宣告，在全書五十五節經文中，卻有四十七節是這樣記述（只有一1，二11—15、17，三16）。先知以耶和華爲第一人稱，使神與人之間的相交更加親切，在先知書中，瑪拉基書首屈一指，最多這樣的敍述。[16]

在瑪拉基的對語中，神是最重要的。有廿一次神是耶和華，聖約的神（一1、2、4、5、7、13，二11、12、13、14、17，三3、4、6、13、16，四5），在有幾節還不只是一次提及（一2，二17，三16。）有廿四次稱神爲大能的主，原文爲「萬軍之耶和華」，祂統管萬有，天地一切成爲祂的軍隊（一4、6、8、9、10、11、12、14，二2、4、7、8、12、16，三1、5、7，10、11、12、14、17，四1、3）。祂是主人（一6）、主（三1 hā'ādôn、一14 'adônay）、神（Elohim，在二15，三8、14、15、18。）祂是以色列的神（二16），公義的神（二17）。祂是神（EL），與人有別，是無可匹比的大能者。祂是父親，以色列是祂的兒子（二10，一6），祂是速速的見證者（三5），祂是大君王（一14），大君王以祂的名啟示（一6、11、14，二2、5，三16、20），也顯明祂的同在（三16）。

在聖約的前言，必有歷史的背景，在瑪拉基書第一章二至五節，「我曾愛你們」，神關切祂聖約之民，祂與祂的子民交往，好似人間的情緒一樣：愛（一2，二11）、恨（一3，二13、16）、惱怒（一4）、煩瑣（二17）、悅納與不悅（一10、13，三4）、斥責（二3，三11）、祝福（三10—12）、咒詛（二2、9、12，

---

[16] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 216.

三9）。瑪拉基，正如，約伯與約拿書一般，描述人與神掙扎（A Striving for God）。[17]

聖約必有條款，是基本的而且也以細節說明應履行的義務。在本書並不詳細列出，是讀者原該知道的。以色列卻一再背約，偏離神的典章（三7）。本書的結語中再提摩西的律法，包括律例典章，必須遵守（四4）。在第二章六、七節眞實的律法，以及第四章四節摩西的律法，都是他們應該明白的。在以斯拉聚集衆人誦讀摩西的律法書（尼8—10章），必指聖約的條款，以色列人必須遵守。有人以爲這律法書是指申命記，但大多認爲瑪拉基所指的是五經中的律法。他所指責的各項罪（三5），以及他們必須供獻的（三6—12），也包括祭司法典所釐定的。

這一切最主要的是說明神與以色列的關係——聖約的關係。他們只注意外表禮儀的細節（一6—14），卻沒有眞正敬拜的精神，忽略聖約的關係，就缺少道德與屬靈的內容。

有關祭司的條例，他們的奉獻要純淨（一6—14），教導律法要認眞（二1—9），防止異族聯姻與離婚（二10—16），强調神報應的公義（二17—三5），維護聖殿的工作與敬拜（三6—12）。這些其實不僅是律法，也包括先知的教訓。所以在本書的結語，不僅提說摩西的律法與先知以利亞（先知的代表）。

在瑪拉基書，見證人十分重要，不是古代近東的迷信說法，由神明來見證。耶和華親自見證（三5），祂必速速作見證，警戒行惡的人。神是見證者，祂就是法官與審判官（彌一2；瑪二14），聖約的中保，爲謀求神子民的福祉。

瑪拉基的預言也著重聖約的果效，有福分與咒詛。福分（在一2—5，二2，三10—12。）咒詛（在一4、10、13、14，二2、3、9、12、13、15、16，三9、11、12。）這些都肯定神與祂子民的關係。

[17] O. Holtzmann, "Der Prophet Maleachi und der Ursprung des Pharisaerbundes," *Archir für Religions Wissenschaft*, 19 (1931) 1–21.

聖約的福分與咒詛是耶和華的日子最重要的涵義（二17—三5，三13—四3）。瑪拉基書中的神是聖約的主，祂是大君王。祂不僅是以色列的神，也是普世的神，以東遭神的忿怒（一4），神的名在外邦中是可畏的，神的名在外邦中必尊爲大（一11）。

關於神對祂子民的愛（一2—5），可參閱申命記（四32—34，七6—8，十14、15，廿三5），何西阿書（三1，十一8、9，十四5）。但神的愛是普世的，神的國是包括全地的人，這是先知所强調的（賽二2—4，十一10，四十二1—7，四十五14、22、23，四十九6，五十一4、5，六十六18—23；耶三17；摩九13；亞八20—23，十四16）。但是瑪拉基書更强調「全地」仍必須以錫安爲敬拜耶和華的中心（一11；參閱賽十九19；亞二11）。當瑪拉基書（二5—7）强調祭司教導的功能，可能也著重以色列對萬民有祭司的職任。

所以瑪拉基書有關聖約，强調以色列的責任，以敬畏耶和華爲主要的教訓（一6、11、14，二2、5，三16，四2）。耶和華的日子是末事的預言，解決一切的問題，使神的公義與公義的報應得以實現。審判是以色列列祖違約的結果，福分是神賜下生命與平安，因爲神的聖約是滿有恩典的。可見瑪拉基書的普世救恩，仍以以色列爲基礎的。

在瑪拉基書內，先知的信息繼著重聖殿的敬拜，仍有道德的重點。聖約之民的婚姻生活，在舊約中以瑪拉基書爲最特出的。婚姻與家庭的聖潔，本爲律法所强調，在本書就有充分的論述。

本書道德的教訓，還不僅在婚姻與家庭，也在屬靈的本質，他特別提及行邪術的，因爲不虔必帶來不義，因此祭司自身的不虔，

以及他們教導的失敗，確是最可悲的事。休妻與娶外邦女子，是犯姦淫的，而那些外邦女子是事奉外邦神的，更是極嚴重的宗教的罪惡。起假誓的也是宗教的失敗，導致道德的墮落。在社會公義方面，虧負人之工價，欺壓寡婦孤兒的，屈枉寄居的，都得受警戒。這些罪惡也都起因於不敬畏耶和華。所以第三章五節可說是先知瑪拉基道德的教訓。信仰是內裏的事，也是道德的動機。先知就以此成爲他勸導改革的重點。

以色列必須有澈底的改變，是從內心開始。這是必需有的，才可迎接彌賽亞的時代，神的國度必會實現，而國度的性質是公義的，有公義才有生命平安。因此只有在信仰與道德上改變更新，末事的盼望才是眞正說明以色列及萬民光明的將來。

詮釋

標題（一1）

「耶和華藉瑪拉基傳給以色列的默示。」（一1）

本書的標題雖然寥寥數語，卻值得詳細研究。照原文的排列，「默示」是第一個字。這字（Maśśâ'）原意爲「舉起」（nâśâ'），在舊約中曾有六十多次之多，是指一種負擔，由主人放在用人或牲畜身上，必須承受。可見先知的信息，是神所給予的負擔，成爲責任與使命，將神的心意表達出來，不能有自己的抉擇（參閱耶二十9；路十二49、50）。先知必需是以使節的身分，傳遞信息，無論怎樣艱苦，都不可推辭，內容怎樣不受歡迎，也不容更改。先知蒙召，必須忠於職守。「默示」在許多英譯本作「聖言」（oracle），可能有更深的內涵，有緊急感，內心受催迫，有惶恐的態度，嚴謹地傳出來。[1] 這是神的信息。

默示是神藉先知的信息，在以賽亞書（13—23章）論列國的預言：「默示論巴比倫」；「論摩押的默示」等。「論」是「有關」的意思。在撒迦利亞書後半部（九1），「耶和華的默示，應驗在

[1] P. A. H. de Boer, "An Inquiry into the Meaning of the Term massa," *Oudtestamentische Studien*, 5 (1948) 197.

哈得拉地大馬色。」這仍是有關的默示。但是語意中多有解釋與闡明的涵義。第十二章一節：「耶和華論以色列的默示。」這與以賽亞書相仿，是論某國或某地的默示，但是不同的是加上「耶和華」。「耶和華的默示」只在此兩處及瑪拉基書第一章一節。

「耶和華的默示」直譯出來，應爲「耶和華話語的默示」。「話語」可描述默示的性質與內容。話語就是默示。這也可成爲同義字。「一項默示——耶和華的話語」，耶和華的默示，就是祂的話語，是默示所得的預言。

默示是神啟示祂自己，耶和華的默示，是神將祂名字啟示出來，可說是特別的啟示(revelatio specialis)，是向以色列（出三14—16，六1—2），藉着先知啟示。[2]

「話語」是內涵，因爲每一事物都有它的內涵，常包括兩種性質：觀念與動力。所以這又是思想，也是力量。在神的話語，更是如此。耶和華的話語不僅是意念的瞭解，也是行爲的動力的體驗。所以祂的話語一出來，決不徒然返回，仍是要成就祂在喜悅的，成就祂所命令的（賽五十五11；參閱賽九7；耶廿三29；來四12）。耶和華的話語在以色列歷史中，有決定性的力量。每次先知傳講耶和華的話語，就能成就極大的事（王上十二24，十五29，十六12、34）。神藉祂的話，表達祂旨意的內容，建立這件事實，就是耶和

[2] H. S. Gehman, "The 'Burden' of the Prophets," *Jewish Quarterly Review,* 21 (1940–41) 107–21, R. B. Y. Scott, "The Meaning of 'massa' as an Oracle Title," *Journal of Biblical Literature,* 67 (1948) v–vi, J. A. Naude, " 'Massa' in the Old Testament with special Reference to the Prophets" in *Biblical Essays, Ou-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika,* 1966, 91–100, 又 Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology,* 1970, 345,「耶和華」指特別啟示，而「以羅欣」指普通啟示 (revelatio generalis).

華與他們同在，引導他們，走歷史的前途與進程。[3]

這異象是傳給以色列的，「傳給」，原沒有動詞，只是介系詞，可譯爲「論」，即撒迦利亞書（十二1）「論以色列」。但是此處是以「以色列」爲對象爲目標，如果是「論」，那重點就是指以色列爲信息的內容了。這一介系詞（'el）也可譯爲「臨到」，如耶利米書（一2）：「耶和華的話臨到耶利米。」（參閱結一3；何一1；珥一1；番一1；亞一1）。中譯詞譯爲「得」（彌一1），或「藉」（該一1），都表達了本來的涵義。

「以色列」在舊約中是指以撒的次子雅各的子孫，十二支派，有時是指十支派，在北國淪亡之後成爲失落的以色列人。這也可能指「餘民」（耶二31；結3—6章，12、14，21章；尤其在以斯拉記與尼希米記）。[4]

在瑪拉基本書，以色列其名多次出現（如一1、5，二11、16，四1），有時稱爲猶大（二11，三4），有時稱爲雅各（二12，參閱一2），或雅各之子（三6）。以色列不是將百姓與祭司作爲區別（如代上九2；拉九1，十5），而是指着以色列整體的餘民（該一12、14）。以色列是聖約的國民，被擄歸回的猶太人，包括便雅憫與利未人，以及其他支派的餘民（王下廿五12；結卅三24；哀）。[5] 可見以色列其名，是在歷史的涵義。他們雖爲餘民，

[3] O. Procksch, "The Word of the Lord," *Theological Dictionary of the New Testament,* IV, 92.

[4] A. R. Hulst, *Wat betekent de naam Israel in het Oude Testament?* 1962, L. M. Muntingh, " 'Israel' in *Old Testament and Jewish Apocaplytic Literature,*" *The Exilic Period, Aspects of Apocalypticism,* ed. W. C. van Wyk, 1982, 109–29.

[5] H. H. Grosheide, *De terugkeer Uit de Ballingschap,* Exegetica 2/4, 1957, 38.

卻代表以色列整體的百姓。他們人數雖有限，失敗與罪過仍舊難免，但他們仍舊代表神的子民，持有耶和華的應許，爲啟示的中保（參閱羅九4、5）。

以色列這一名稱，也含有人們的責任，他們負有重大的使命，有極崇高的本分（noblesse oblige）。他們既蒙神恩惠，是聖約的民族，福分與本分一定是兩者不可或缺。

先知的職任在本節也加以强調：「藉瑪拉基」。「藉」原意爲「藉着瑪拉基的手」，有時，是藉着他的口（如拉一1；王上十七24）。神的啟示是藉着先知（如在賽二十2：「曉諭」，耶五十1；該一1，二1、10。）

「藉着手」，手是接受與傳遞，也是表達的行動，盡中保或媒介者的本分。「瑪拉基」本意是「我的使者」，這究竟是稱號或姓氏，就無法臆斷了，可能這是歷史人物的名字，雖然對他的出身、家庭、職業及環境都不能稽考。瑪拉基是先知的名字，他的名字也是神使者的意思。他成爲神的器皿，蒙召傳揚耶和華的話。這些話是異象，是神的默示信息，是神對以色列的啟示，有關他們的事，也專對他們講說的。先知只有奉耶和華的命來傳話，忠實地成爲當代的見證人。

壹　耶和華專愛以色列（一2—5）

這是瑪拉基信息的首段，與十誡的前言相仿，是先提說耶和華與祂百姓有聖約的關係。這也是預言的緒論，其中心要義是耶和華愛祂的子民。如果注意以下的信息，大多是審判，對他們有嚴峻的要求，就會感到本段的重要性。神在要求他們以前，先給予他們愛的確據。在律法之先，有恩典的福音。

在結構上，共有十一句話，分列如下：

第一至第二句（1節），神愛的宣告引起問題。

第三至第九句（3—4節），神愛以色列，有實例可援，即以東受審判。

第十至第十一句（5節），神的愛必須爲以色列承認。

這裏的主題，不是以東的審判，而是神對以色列有聖約的愛。這是首先的聲明，强調的前提，重要的主旨。

「耶和華說，我曾愛你們。你們卻說，你在何事上愛我們呢？」（一上2）

耶和華親自向祂的子民說話，祂宣告那恆久不變的愛：「我曾愛你們。」一般信徒以爲神在新約中才啟示祂的愛。其實遠在舊約的族長時代，耶和華已將祂的愛顯明了。祂對亞當夏娃的愛，使他們享受伊甸園的生活，甚至他們犯罪後，用皮子作衣服給他們穿。神愛以諾，使他與神同行。神愛挪亞和他全家，免受洪水的災難，並與他們立永約，以虹爲約的記號，是恩典的啟示。神與亞伯拉罕立約（創十二1—3，十七1—8）。聖約的愛，在申命記有非常具體的解說，出埃及的事件，充分顯明神揀選的愛（'aheḇ）（在四37，七7、8及十15），也教導以色列人要愛耶和華（申五10，六5，十一1、13）。

「神的愛」在舊約中至少有卅二次之多。神愛的目的是祂公義的作爲（詩十一7，卅三5，卅七28等）。耶和華喜愛義人（詩一四六8），與追求公義的人（箴十五9）。凡受祂管教的，是祂所愛的（箴三12；來十二6）。神不但愛以色列的無助者，也憐愛寄居的外邦人（申十18）。以色列是耶和華所愛的（賽四十八14）。祂愛錫安山與祂的聖所（詩七十八68，八十七2），因爲祂愛以色列（瑪二11）。祂愛以色列，經文可引述的甚多（申七6—8，七13，十三5；詩四十七4；賽四十三4；耶卅一3；何十一1，十四5；瑪一2，二1），耶和華愛以色列的族長（申四37及十15）。

耶和華愛以色列，是有至高的權能，祂揀選他們；也是無條件的，救贖他們。揀選與救贖，幾乎是與神的愛同義。[6] 這是在申命記（七6—8）具體地說明了：「耶和華你神從地上的萬民中揀選你，特作自己的子民。耶和華專愛你們，揀選你們，並非因你們的人數多於別民。原來你們的人數，在萬民中是最少的，只因耶和華愛你們……」（參閱申四32—34，十14、15，廿五5）。

神愛以色列，是無條件的，在何西阿書中尤其强調（三1，十一8、9，十四5；參閱賽四十三3、4，四十九15，五十四5—8；耶二2—5、31、32，卅一3；結16章）。在耶利米書（卅一3），神對以色列，是有永遠的愛。耶利米顯然是受何西阿的影響，因爲何西阿最强調的，是神無限量的愛。[7] 耶利米哀歌第三章廿二、廿三節說：「我們不至消滅，是出於耶和華諸般的慈愛。」（參閱瑪三6；雅一17）。

「你們卻說……」這是對語的方式，是本書的特點（一6、7，二14、17，三7、8、13）[8] 這種類似的形式，還出現在以賽亞書（四十27—31，四十九14—21），耶利米書（十三11—12，十五1、2），以西結書（十八2）及撒迦利亞書（1—6章）。在後期的猶太文學中，如解經集（Mishnah and Talmud），也是常見的。[9]

---

[6] C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology,* tr. D. W. Stott, 1982, 41.

[7] F. Buck, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osea,* 1953.

[8] E. Pfeiffer, "Die Disputationsworte im Buche Maleachi," *Evangelische Theologie,* 19 (1959) 546–48; H. J. Boecker, "Bernerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi," *Zeitschrift für alttestamentlische Wissenschaft,* 78 (1966) 78–80.

[9] R. Rendtorff, "Malachi," *Religion in Geschichte und Gegenwart,* IV, 1957, 628–629.

保羅曾以同樣的方法傳揚福音的眞理。[10]

以色列是否眞的那麼坦白地向神辯論？可能不是他們明顯地表露，也許是在行爲上表顯了他們內心的疑問。[11] 或者這是先知在公開的地方傳講，而遭市井的人們任意的批評。[12]

那可能眞是他們實際的情形。以色列人從被擄之地歸回，聖殿也已重建，按說民族的復興可成事實，然而實際的情形並未改善。他們認爲敬虔又有甚麼果效，服事主是徒然的（瑪三14），行善與作惡好似沒有甚麼分別（二17）。他們的想法、觀念以及行爲，都在以斯拉記（1、3、7、8章）、尼希米記（7章）、哈該書（2章）及撒迦利亞書（1—8章）反映出來。

但是耶和華沒有改變（三6），祂可用實際的證據來說明祂的愛，尤其是比較以色列與以東的情形，可以看出主話語的眞實。

「耶和華說，以掃不是雅各的哥哥麼？我卻愛雅各。」（2節下）

當主答覆以色列人的質詢，祂是以問題的方式來解決他們的疑難與困惑。問題中「不是……麼？」，答案是「的確如此！」以掃的確是雅各的弟兄。以掃的名字在先，因爲他是哥哥，他是頭生的，應有長子的名分，應在一切的事上優先。「我卻愛雅各」，因爲耶和華是超越常規的，祂讓雅各在次要的地位，提陞到主要的地位。神憐憫誰，就憐憫誰，祂有絕對的權能。祂的意念高過人的意念。

---

[10] E. P. Groenewald, "Die tweegespreck as vevkondigingsmetade by Paulos," *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif,* 4, (1962) 325–326.

[11] A. H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het Oude Testament,* 1941, 473, J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 214.

[12] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi,* 1987, 198.

在舊約裏，我們找不出有一處，是描述雅各更爲可愛，他也沒有甚麼可特別得着神的喜悅。其實不是雅各好，而是以掃差，因爲以掃輕看長子的名分（創廿五29—34）。雅各雖然微不足道（申七7、8），神卻揀選他，唯一的解釋是神的愛。雅各願意得着這樣的愛，在他也確實付了極重的代價。神也始終沒有滿意雅各家的行爲，以致令他們遭受被擄及流逐之苦。相反地以掃的後裔以東人沒有經歷那麼多的苦楚。在耶路撒冷陷落時，以東人還在那裏幫兇，站在侵略者巴比倫的一邊，切斷以色列人逃亡的路（俄10—14節），並且肆意搶掠，無惡不作，成爲以色列所痛恨的敵人。

「惡以掃，使他的山嶺荒涼，把他的地業交給曠野的野狗。」（3節）

惡是愛的反面，是從神聖約的愛來看。雅各被揀選，是神的愛，以掃被棄絕，就得不著神的愛。「惡」不是恨惡或憎厭，只是與愛的那種對比與較量。神對以掃，就沒有對雅各那種深度的愛，所以是在程度上的比較。耶和華對雅各的愛不是絕對的，只愛一個以色列民族，面對其他國家是絕對恨惡的，愛得沒有那麼深、那麼多，在希伯來的用語上就以「恨」字來解釋。[13]

愛與恨常作尖銳的對比，尤其是人與人之間的關係。譬如在兩個妻妾之間，雅各的妻利亞是被恨惡的，中文譯詞作「失寵」（創廿九31）。最好的說明在上節雅各愛拉結，勝似愛利亞（參閱撒上一2、5；路十四26）。在申命記第廿一章十五至十七節，人有二

[13] S. L. Edgar, The Minor Prophets, 1962, 99—100, L. H. Brockington, "Malachi," In *Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black, et al, 1962, 656—58, K. Elliger, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten*, vol. 2, 1975, T. Laetsch, *The Minor Prophets*, 1956, 512.

妻，一爲所愛，一爲所惡，可能也有同樣的涵義。這裏所謂「所惡」，只是沒有所愛的那樣得寵。可見在比較上只以相對的作尖銳的比較，是以辯證的（Dialectical）的語調。[14]

神的愛是有權能的，也是無條件的。神不愛以掃，不是因爲以掃輕看長子的名分，以及他的父母偏愛的態度（創廿五25、28）。神愛雅各，也並非完全漠視雅各道德的欠缺（創廿五29—34）。神不是以人的品德行爲來決定祂的愛與恨，完全是權能的旨意與恩慈。愛是無法作絕對的比較。[15]

在另一方面，神的憎惡也決不是偶然的，有其因（瑪一3、4），必有其果（一4下）。這裏的「惡」是經過考驗與審斷而有的。[16]祂憎惡拜偶像的（申十二31，十六22；耶四十四4；何九15；亞八17），作惡的（詩五5），行强暴的（詩十一5），搶奪與罪孽（賽六十一8），有異教成分的節期聚會（摩五21）以及各種的罪惡（箴六16—19）。神的厭惡有時十分加重，甚至全心恨惡（詩十一5 New English Bible: "hates with his soul"）。第六節說：祂要向惡人密布網羅，有烈火、硫磺、熱風，作他們杯中的分。

何西亞書第九章十五節，耶和華恨惡以色列，因爲他們犯罪：「他們一切的惡事都在吉甲，我在那裏憎惡他們，因他們所行的惡，我必從我地上趕出他們去，不再憐愛他們。」可見耶和華的愛與恨，雖以人的說法來論述，卻遠超人的情緒與情操，只以人的想法，仍不足以明白神的意念。

[14] L. Kruse, "Die dialektische negation als semitisches Idiom," *Vetus Testamentum*, 4 (1954) 385—400.

[15] G. C. Berkouwer, *De Verkiezung God*, 1955, 77.

[16] W. J. Michel, "Hate," *Theological Dictionary of New Testament*, IV, 691.

這樣，愛與恨不僅是有關雅各與以掃個人的事，而且是關乎救恩的歷史。在神權能的自由之下，雅各是被列入聖潔的譜系，插在女人後裔的系統之中（創三15）。以掃是被列入萬國，在以色列的聖約之外。以掃並非被視爲永受咒詛的範圍，但他與列國同樣只在神應許的諸約的邊緣，才次第地進入神救贖的範圍（創十二1—3）。

歷史的見證也確實給予我們清楚的認識。以東的地界與子孫，確實是罪惡之民，耶和華向他們懷怒（參閱結廿五12，卅五15；俄10—16；詩一三七7；哀四21）。在歷史的過程中，神以愛與恨强調祂永久的憐憫與公義的審判。以掃因惡卻招致神的憎惡（4節下）。愛與恨竟與救恩歷史有極密切的關係。[17]

在聖經中的見證，有以賽亞書第卅四、卅五章，預言以色列復興在於以東的毀滅。這末事的預言再在第六十三章一至六節，仍有同樣的重點。這兩者的關聯可在以西結書第卅五、六章清楚地述明。

以東的情況，是神使他們成爲山地，他們的地業變成荒野，爲野獸出沒之地。參閱創世記第廿七章卅九節，可反映部分的預言。以後以色列與以東同樣都遭毀壞，但是以東重建始終失敗，可見他們一直在神的震怒之下。

「使他們的山嶺荒涼」原意有「轉變」的動詞（'āśîm），是未完成式（Imperfect），指歷史的賡續。這審判是繼續的，不斷的，一直等到都轉變成荒涼毀壞的實況。

再看歷史的實例，至少有三大可能的事件，㈠主前587年之後不久，以東爲迦勒底人征服。㈡波斯與埃及之戰後，以東再受戰亂

[17] S. D. Synman, "Haat Jahwe vir Esau," *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 1984, 361.

之苦。㈢以東受那巴底人（Nabateans）侵略。[18]

在587年巴比倫戰勝以色列人，有些以色列人就逃亡至以東，以後再回到猶大，以東就趁火打劫，也是乘人之危，肆意逼害他們（參閱耶四十11）。以東以後遭災，是在主前582年。那是尼布甲尼撒在位廿三年，他侵略亞捫與摩押，以東也遭池殃。照約西弗的著作（Ant. io. g, J, 180–82），以東似乎獨免其災，他們得有餘力擴展北部的地界。但是在波埃戰爭，他們就不能倖免了。[19]有人以爲那巴底人的侵略，是他們無法逃避了，尤其是瑪拉基的時代，照歷史的事實臆斷，可能性很大。[20]

「以東人說：我們現在雖被毀壞，卻要重建荒廢之處。」（4節上）

以東以爲在不久的將來即可恢復民族的中興，以致重建他們的城邑與國家，但是這不過成爲永不實現的夢想。

以東人在自慰說，「我們雖被毀壞」，「雖」是有假定的語氣，「我們即使遭受毀壞。」[21]「毀壞」在亞蘭文譯本與敍利亞譯本作「缺乏」與「貧乏」，可能將字根看作另一個字（rôš，實則rāšaš），七十士希臘文譯本與拉丁文譯本作「毀壞」。以東看清他們的情況，所以企圖重建。[22]

[18] J. C. de Moor, *De Propheet Maleachi*, 1903, 73–74.

[19] B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 1888, 2:112.

[20] G. Smit, *De Kleine propheten iii; Habakuk, Haggai, Zecharia, Maleachi*, 1934, 142, T. Laetsch, The Minor Prophets, 1956, 513, D. Deden, *De Kleinen Profeten*, 1953–56, 306, R. C. Dentan, "The Book of Malachi," *Interpreter's Bible*, 6, 1956, 1115–44.

[21] W. Gesenius, E. Kautzsch and A. E. Cowley, *Hebrew Grammar*, 1910, 159bb.

[22] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 1987, 204–205.

「重建」原意爲「歸回又建造」，因爲「歸回」也可譯爲「回復」或「再次」，所以這樣譯爲「重建」，也是正確的。[23]他們想克服國家的艱難，再行努力重建政治與社會經濟的基礎，但是主不允許，他們的努力就不成功。第四節上下作尖銳的對比。

「萬軍之耶和華如此說，任他們建造，我必拆毀。人必稱他們的地為罪惡之境，稱他們的民為耶和華永遠惱怒之民。」（4節下）

以東重建，神必拆毀。神要以東完全毀滅。關於以東的命運，從第三節「惡以掃」，至第五節以色列被尊爲大，愛雅各，眞是一個完整的圓圈。以色列必須珍貴神對他們的愛，因爲神使以色列復興，卻使以東荒廢。以色列必須記得神對善惡最後的處置，正如亞薩的詩說：「我思索怎能明白這事，眼看實係爲難。等我進了神的聖所，思想他們的結局。」（詩七十三16、17）。

以東的命運，是在於他們道德的失敗。他們的罪惡與命運是連在一起的。他們的地爲罪惡之境，所以他們的民，爲耶和華永遠惱怒之民。神將這些國民從以色列人面前攆出去（申九4）。以東的毀滅，使人記得耶和華的忿怒。這忿怒是永久的，對以東是這樣，摩押（賽廿五10）及巴比倫（賽十三1—十四23），埃及（結三十13）都是如此，因爲他們永遠是神的仇敵。在後期猶太著作中，以東成爲神仇敵的表徵，在死海古卷中（IQM 1:1,2,4, IQM 12:11），都可找到這樣的資料。

以東永久的毀滅，是在以後的歷史中證明了。那巴底人（Nabateans）將他們從本土驅逐出去。瑪可比的革命(Maccabees)也使他們受苦難。在主前185年，猶大瑪可比爲抵抗希臘的逼害，在爭戰中，以東也遭池魚的殃(可參閱瑪可比壹書五3、6、15，弍書十章15—23）。約西弗的古事記（Antiquities 12:8,1, 327–29）也有記載。[24]

[23] Gesenius, Kautzsch and Cowley, *Hebrew Grammar,* 120d.

以東爲罪惡之境，以色列的猶大卻爲聖地（亞二12）。猶大得蒙潔淨（亞五5—11），以東卻永受審判。以東毀滅的預言在以西結書第卅五章有清楚的說明。

「你們必親眼看見，也必說，願耶和華在以色列境界之外，被尊為大。」（5節）

以色列的責任，必須承認神愛祂的子民，因爲以色列與以東二者的歷史足資證明，「你們必親眼看見。」這既是無可否認的事實，就應該得着答覆，神在何事上愛他們？神是何等偉大！這該是十分歡欣的頌揚。

以色列境界，是與以東罪惡之境，確有十分明顯的分別。在以色列境界，神的榮耀必然顯露，祂的愛必得稱揚。但在以東只有神永遠的恨惡與忿怒。在以色列境界之外，是亞蘭文譯本與敍利亞文譯本的譯詞「外」（beyond）。七十士譯本與拉丁文譯本作「上」，在以色列境界之上，表明神的名被尊爲大，瀰漫在全境之上，其涵義是在境界之內，境界之上（Over, above, upon）。[25]在彌迦書第五章四節：祂必日見尊大，直到地極。這也指末事的救恩（詩卅五27，四十16，七十4）。

神的偉大不只是在審判上，而在於救贖與復興上。所以神的名被尊爲大，是在對以色列的愛，比在對以東的審判上更爲重要。神

[24] O. Holtzmann, "Der Prophet Maleachi und der Ursprung des Pharisäerbundes," *Archiv für Religionswissenschaft,* 19 (1931) 8; N. Glueck, *The other side of the Jordan,* 1940, 200.

[25] E. Wendland, "Linear and Concentric Patterns in Malachi," *Bible Translator,* 36 (1985) 120–121, 論第一章十一節與第十四節「我的名」，「在外邦」，這與第一章五節：「耶和華」，「以色列境界之外」，有雷同之處。

對祂聖約的民有無限的愛，有歷史的見證，不僅在以色列民族的歷史，也在救主基督耶穌的生平，使耶和華的名在遍地被尊爲大。

弍　神要求聖潔的奉獻（一6—14）

在神無條件的愛之下，以色列並非沒有應盡的責任，他們必須聽命。瑪拉基先要他們在復興的聖殿中，有眞實的敬拜，正當的奉獻，獻祭必須純潔與誠實。

瑪拉基的方法，以辯證的形式，可有三項足資辨認。申明，或控告（6節），動機（7—8、12—14節），以及答覆或定罪（9—10節）。以上可分爲兩組：甲組：㈠控告從第六節至八節中，共八句，第一句至八句。㈡動機從反面，從第八節下至十節，又有八句，第九句至十六句。從正面，第十七句至十九句，即在第十一節。乙組中心思想在第十一節，也在第十七句至十九句。神要求純正的奉獻，不可再在這事上失敗。他們曾隨意輕忽主的尊名，獻有瑕疵之物。他們怎可這樣回應神對他們的愛？

「藐視我名的祭司阿，萬軍之耶和華對你們說，兒子尊敬父親，僕人尊敬主人。我既為父親，尊敬我的在那裏呢？我既為主人，敬畏我的在那裏呢？你們卻說，我們在何事上藐視祢的名呢？」（一6）

從一般的家庭倫常父子的關係，以及社會道德的規範主僕的關係，來看我們與神的關係，控告的理由就是在此，是無人可以任意解釋或推托的。

本節的上半部，符合十誡的內容（出二十12；申五16），也反映當時社會的規範（西拉書 Sirach 三2—16），閃族的道德標準也極雷同（罕莫拉比法典 Code of Hammurabi, 186, 192, 193, 195），所以無人可以否認。

這裏是命令詞，而且是繼續的行動，兒子必須恆常地孝敬父親。在亞蘭文譯本以及若干學者認爲動詞是勸說的（Jussive）：願兒子孝敬父親。[1]

「父親」在敍利亞譯本、阿拉伯譯本及埃提培伯（或衣索匹亞）譯本加上「他的」，「他的父親」。在下句也加了代名詞：「他的主人」，代表他們有雙重的責任。[2]

「尊敬」原意爲「重量」、「豐盛」，反面的涵義爲不堪負荷及艱難，但在這裏的涵義是「尊重」、「稱讚」、「敬重」、「孝順」，在舊約中共有卅八次之多。尊敬父親，以父親爲有分量的人，他十分重要，有權威，應予敬重與敬畏。[3] 在利未記第十九章三節，兒子對父親應有敬畏的心。兒女若咒罵父母，被處以極刑（出廿一15、17）。[4]

僕人也應尊敬主人，在七十士譯本的有些鈔本作「畏懼」。尊敬確有畏懼的心（賽廿五3，廿九13；詩廿二24）。這裏僕人或指自由的雇工（創十九2，廿六24；出十四31）或指奴僕（創五十18；出十二44；伯七2等）。如果是奴僕，他既身不由己，更應尊重主人的權益，對他完全尊敬（出廿一20、21、26、27；詩一二三

---

[1] W. Gesenius, E. Kautzsch, and A. E. Cowley, *Hebrew Grammar,* 1919, 107e, g, M. Luther, *Luther's Works,* vol. 20, tr. J. Pelikan, 1974, F. Hitzig, *Die Prophetischer Bücher des Alten Testaments,* 1863, A. Köhler, *Die Wissegungon Maleachis,* 1865.

[2] A. S. Vander Woude, "Der Engel des Bundes," In *Die Batschaft und die Baten,* 1981, 95.

[3] 在古代近東，人的分量決定於他物質的財富（創卅一1，四十五13；民廿二17、37，廿四11；詩四十九16、17）。在以賽亞書第五章十三節，有地位的人是被視爲有分量的。參閱 J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture,* vols. I–II, 228.

[4] G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets,* vol. II, 645.

2）。

從父親與主人，聯想父神，神是父親是主人。[5] 以父子喻爲耶和華與以色列的關係，是出埃及經驗的主題。摩西向法老宣告神的話：「以色列是我的長子……讓我的兒子去。」（出四22、23；參閱何十一1）。以後這一主題也屢次敍述（申卅二6；賽六十三16，六十四8；耶三4、19；瑪二10；詩八十九27）。以色列稱耶和華爲父，主要的是立約的關係。[6]

耶和華是主，是舊約屢次强調的。以色列承認耶和華是主，在以賽亞書第廿六章十三節：「耶和華我們的神阿，在祢以外曾有別的主管轄我們，但我們要倚靠祢題祢的名。」（參閱番三9；詩一二三2）。在舊約中神是父親，表明祂有主權，也成爲重要的教訓。[7]

現在神要責問祭司與百姓，尊敬我的，敬畏我的在那裏呢？或照原文的意思：我的尊貴，我的可畏（或「我的威嚴」），這些尊貴與威嚴是歸於我的。

神的尊貴與榮耀是祂本性的能力，因爲祂裏面的聖潔雖是神祕的，卻形之於外，有榮耀的光輝。詩篇第五十七篇五、十一節，榮耀就是耶和華：「願祢的榮耀，高過全地。」

神曾在會幕顯現，也在聖殿顯現，都有祂極大的榮耀（出四十

[5] M. G. Lagrange, "La paternite de Dieu dans L'Ancien Testament," *Reque Biblique,* 5 (1908) 481–99, Th. paffrath, *Gott, Herr, und Vater,* 1930, 567–70, L. Moraldi, "La Paternita de Dio nell', Antico Testaments," *Revista Biblica,* 7 (1959) 44–56.

[6] L. M. Muntingh, "Aanneming tot Kinders in die teologie van Paulus," *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif,* 9 (1967) 1–7.

[7] E. Jacob, *Theology of the Old Testament,* tr. A. W. Heathcote and P. J. Allcock, 1958, 61–62.

34、35，民十四10，十六42；王上八11；代下五14，七1—3）。神的榮耀足以在大自然裏顯出祂的威嚴（出廿四16、17；詩九十七1—6）。神的榮耀足以保護以色列人（出廿四15、16，卅三22，四十34、35），是摩西切求神向他顯現（出卅三18），將來耶和華的榮耀會普照萬民與全地（民十四21；賽六3，六十六18、19；結卅九21，四十三2；哈二14；詩五十七5、11，七十二19及一〇八5）。人們應將榮耀歸於耶和華（詩廿九1、2）。

另一方面，人們可能藐視神，否認祂的大能（番一12；賽五十三18—24，四十一23；耶十5；鴻一9；瑪二17）。神必指責他們。

敬畏實在與尊敬是同義的。雖然原意只是畏懼或懼怕（創九2；申四34，十一25，廿六8，卅四12，詩七十六11、12；賽八12、13）。這是含有虔恭信靠並順服的意思。

這是對祭司的指責，不僅是專職的祭司，也應包括所有的百姓，因爲他們原是祭司的國度。專任祭司職分的人當然責任更加重大，因爲他們沒有忠心地教導，尤其所預備的牛羊有瑕疵，就此欺騙神。這些祭司是從巴比倫歸回（拉一5，七7；尼十二1—26）。有些被稱爲利未的子孫（三3）。他們藐視耶和華的名，而且是繼續的，恆常的。[8]

但是顯然地遭祭司們反抗。他們不承認這樣的指責。他們自己並不感到有甚麼錯謬，還要提出反駁的話。其實他們有罪惡的態度與心意似乎是隱而未現的，但是他們的行動已經表露出來，又怎可否認呢？[9]

「你們將污穢的食物，獻在我的壇上，且說，我們在何事上污

[8] W. Gesenius, E. Kautzsch and A. E. Cowley, *Hebrew Grammar,* 1910, 107d, 116.

[9] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 225.

穢你呢？因你們說：耶和華的桌子是可藐視的。」（7節）

先知在此傳出神的話，指責他們藐視的行動。祭司有責任將獻物帶來，他們是爲獻祭的百姓，將祭牲（食物）放在壇上。獻祭的事，在先知中以瑪拉基最强調（一8、11，二12，三3；參閱摩五25），食物大概是指祭牲（8節），「污穢」不是沒有價值，[10]而是不合格，因爲食物一有污穢，就不適合在祭壇上。祭物必需清潔純粹，才稱完全，才蒙神悅納。[11]

「耶和華的桌子」在舊約中只有瑪拉基書用過兩次（另一處在12節）。這桌子很容易使人想到陳設餅的桌子，但是陳設餅的桌子，沒有帶血的供物。以西結書第四十章卅九至四十三節，桌子是在內院的門口，爲殺祭牲或放器皿之用（42節）。在第四十一章廿二節有香桌，是在耶和華面前的桌子。在第四十四章十六節，是指燔祭的壇。[12]所以這桌子實際只是祭壇，可能將獻祭之物稱爲食物，才用桌子。因爲桌子是置放食物的。[13]

這桌子是被藐視了，因爲他們先藐視了耶和華的名（6節）。

「你們將瞎眼的獻為祭物，這不為惡麼？將瘸腿的有病的獻

[10] J. R. Dummelow, (ed) *A Commentary on the Holy Bible,* 1944, 613, A. S. van der Woude, *Haggai, Maleachi,* 1982, 認爲污穢是禮儀的，不是在食物上沾污。但這總是指神所不悅納的。

[11] W. H. Gispen, "The Distinction between Clean and Unclean," *Oudtestamentische Studien,* 5, 1948, 190–196, J. D. W. Kritzinger, *Qehal Jahwe,* 1957, 105, 供物沒有瑕疵（利二十20、21）清潔（瑪一11），就可稱爲完全（出十二5，廿九1；利一3，廿二18—33）。

[12] G. J. Botterweck, "Ideal und Wirklichkeit der Jerusalemer Priester, Auslegung von Mal. 1:6–10, 2:1–9," *Bibel und Leben,* 1, (1960) 100–109.

[13] R. de Vaux, *Ancient Israel,* 1962, 413–414.

上，這不為惡麼？你獻給你的省長，他豈喜悅你，豈能看你的情面麼？這是萬軍之耶和華說的。」（8節）

祭司與百姓是無法否認先知的指責，因爲他們在獻祭的行爲上，表明了他們的罪惡。祭物是不可有瑕疵的（出十二5，廿九1；利一3，廿二20、21、25）。律法禁止獻的祭牲有殘疾。瞎眼與瘸腿的牲畜可以食用，卻不可獻祭（利廿二22；申十五21）。這樣獻祭怎麼可以說沒有差錯。這簡直是罪惡！他們實在干犯了律法。不要說獻給神，就是供奉省長，都有失恭敬。

省長其實只是波斯政權的代表（拉八36；尼二7、9，三7；斯三12，八9，九3），猶大人中任省長的、有所羅巴伯（該一1、14，二2、21），尼希米（尼五14，十二26）。有人認爲這裏專指尼希米，因爲他曾不接受那分配的食物（尼五14、15）。[14]

誰是省長，不是此處所著重的，這裏是指人們若應對官長尊敬，何況耶和華呢？「看情面」原意爲抬起頭來，仰面對着你，表明接受的意思（參閱創卅二20）。

「現在我勸你們懇求神，祂好施恩與我們。這要獻的事既由你們經手，祂豈能看你們的情面麼？這是萬軍之耶和華說的。」（9節）

這無疑是先知諷刺的話，這樣對神不敬，又怎能求神施恩，看他們的情面呢？先是先知的話，接着就是耶和華直接的言詞。先知在勸他們懇求神，這是很强烈的語氣，是命令詞（Imperative with na'），然而就以譏刺的話：讓神好施恩給你們。謙卑眞誠的禱告，本來是可得着神的恩惠，這是蒙恩必然的條件。但是祭司與百姓這樣不虔的態度與行爲，又怎能獲取神的憐憫呢？

[14] C. C. Tarrey, "The Prophecy of Malachi," *Journal of Biblical Literature,* 17 (1898) 1–15.

這既由你們經手，中譯詞特別加上「妄獻的事」，這種行爲是神所憎惡的，神怎會以有罪爲無罪麼？祂不會看他們的情面，這情面的說法已在上節提說了，原意爲撫摸對方的面頰，相當於「緩頰」這一用詞。神會這樣對他們緩頰嗎？當然不可能！

由於祭司的失敗，神不會再向祂的百姓施恩。祭司沒有盡中保的重任，不僅他們自身失去神的恩典，也使百姓得不着神的恩惠。

「甚願你們中間有一人關上殿門，免得你們徒然在壇上燒火。」（10節）

如果在敬拜上沒有尊重神，沒有敬虔誠實的心獻祭，還不如就把聖殿的門關上，完全停止敬拜與獻祭。靜默無言，總比開口多言中難免有褻瀆的話。遠離神是痛苦的事，總比表面親近神，實際卻只是假冒僞善，自欺欺人，更得罪神。古卷中對本節開端似有誤解，因爲是以問語的口吻：「在你們中間，有那一個人竟關上殿門呢？」七十士譯本也作這樣的解釋，而且將動詞「關上」作被動的：對你們中間的人，殿門是關上的。這是說，他們根本失去敬拜的機會。但是從文法的分析看，這是一種願望，正如中譯詞一樣，「甚願」，表明一種急切的願望。[15]

「殿門」是雙數（Dual），表明這門是雙重的，或指通經祭司院，有獻祭的桌子，[16]或指內院，有燔祭的壇。[17]無論如何，門關起來是不能獻祭，下一句就有解釋：免得徒然在壇上燒火。

「燒火」的用詞可參閱以賽亞書（廿七11，五十11）及詩篇

[15] Gesenius, Kautzsch and Cowley, *Hebrew Grammar,* 151a, 153, C. J. Labuschagne, "The Emphasizing particle 'gam' and its Connotations," in *Studie Biblica et Semitica,* Festschrift Th. C. Vriezen, 1961, 193–203.

[16] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 227.

[17] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi,* 1987, 221.

（十八28。）「徒然」一詞，也可譯作「白白」或「白費」，七十士譯本與拉丁文譯本是「白費」（gratuito）。有人以爲祭司代人經理獻祭的事，可得工價。但在這裏，似乎不是强調祭司的貪婪，而是著重獻祭的功用失效。獻祭的目的無法達到，不能恢復神與祂百姓立約的關係。

神不能喜悅他們，獻祭的目的是不能達到了。[18]神不悅納（八13；參閱耶十四12；結二十40、41，四十三27）。「供物」只是一個統稱，並沒有指明那一種祭，祭物是甚麼，並未說明（創四3—5）。

這裏主要的重點，在於祭司的責任。祭司必須有屬靈的態度與道德的完整。耶和華不喜悅祭司，不悅納他們的供物。在死海古卷中，「大馬色規例」（Damascus Rule）就以此節經文作爲根據，認爲在耶路撒冷獻祭制度不再有效。[19]事實上，自羅馬人將耶路撒冷及其聖殿燒毀之後，殿門關閉，永無祭壇。

「萬軍之耶和華說：從日出之地，到日落之處，我的名在外邦中，必尊為大。在各處，人必奉我的名燒香，獻潔淨的供物，因為我的名在外邦中必尊為大。」（11節）

這節經文針對以上的指責控告的話，加以正面的申明。本來以色列人藐視耶和華的名，但是現在神的名在外邦中必尊爲大。本來供物是不潔的，現在是完全潔淨的，第六至十節是反面的，第十一節卻是正面的，耶和華有肯定的要求，可見本節實在是先知信息的

[18] R. Rendtorff, "Priestliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik," *Theologische Literaturzeitung,* 51 (1956) 339–42, E. Würthein, "Kultpolemik oder Kultbescheid?" in *Tradition und Situation,* Festschrift A. Weiser, ed, E. Würthwein and O. Kaiser, 1963, 115–31.

[19] G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English,* 1962, 103.

中心主題，所以有人稱這節經文爲瑪拉基書在先知運動的發展中，有最原本的貢獻。[20]

學者們對這節經文，提出許多問題，認爲自本節至第十四節似是後來由編輯者附加的。但悉心研究起來，這些經文評鑑的理由雖有多端，未必盡行可靠，仍應視爲在本書原有的。[21]

本節的內容十分清楚，以「因爲」開始(中文譯本沒有譯出)，可見是承接第十節而有的結語。耶和華不需要祭司在耶路撒冷獻祭，因爲祂的名在外邦人中被尊爲大。「因爲」也可譯爲「實在」，是以一種肯定的語氣(Kî as a particle of assertion or asseveration)。[22]

耶和華無法再忍耐，不能再等待祂聖約的民悔改歸向祂。祂的名不可再被藐視，祂的祭壇不可再受玷汚。祂寧可容讓通往祭壇的殿門關閉，也不能接受汚穢的供物。祂雖期待在重建的聖殿中，有祂兒女與僕人獻上恭敬的祭物，但祂更希冀在應許地之外的遠方，祂的名被尊爲大，大受敬崇。

---

[20] G. A. Smith, *The Books of the Twelve Prophets,* II, 647, P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi,* 1987, 222, J. Baldwin, "Malachi 1:11 and the Worship of the Nations in the Old Testament," *Tyndale Bulletin,* 23, 1972, 117–24, M. Reim, "Das Opfer der Völker nach mal. 1:11," *Lex tua Veritas,* Festschrift H. Junker, ed. H. Gross and F. Mussner, 1961, 193–208, J. Swetnam, "Malachi 1:11: An Interpretation," *Catholic Biblical Quarterly,* 31 (1968) 200–209; Th. C. Vriezen, "How to understand Malachi 1:11?" in *Grace upon Grace,* Festschrift Lester J. Kuyper, ed. J. I. Cook, 1975, 128–136, C. Stuhlmueller, "Sacrifice among the Nations," *The Bible Today,* 22 (1984) 223–225.

[21] F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten,* vol. 2, 1964, K. Elliger, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten,* vol. 2, 1975.

[22] J. C. de Moor, *De profeet Maleachi,* 1903.

從日出之地，到日落之處，那是包括極遼闊的地界。這裏的重點是指從東到西，並非指獻祭的人須從早到晚等候作成這樣的敬拜，因爲人數太多，必依次行事。[23]這可能指整個的世界，正如詩篇第五十篇一節及第一百十三篇三節所說的。

「我的名在外邦中」，或許可譯爲「我的名在外邦的地界中」指範圍之大，影響之大，能力的久遠。耶和華的名不再局限於耶路撒冷，雖然集中的敬拜，是在耶路撒冷，那是在耶和華立爲祂名的地方（申12章）。

在以色列，各人都知道耶和華是大王，是地上列國的主。但是他們必親眼看見，也必說，願耶和華在以色列境界之外被尊爲大！（5節）。試讀第十四節，耶和華說：「因爲我是大君王，我的名在外邦中是可畏的。這是萬軍之耶和華說的。」耶和華是普世的主。

以色列與萬邦，應許地與全地，不可再行隔開，以色列不再獨特地成爲「祭司的國度」（出十九6），因爲從東到西，萬民都當敬拜耶和華。

在各處人必獻潔淨的供物。所謂潔淨是指依照利未記第十一章與申命記的律法。如果供物是從外邦帶來，就不潔淨，因爲外邦是偶像之地。[24]這裏一定是有這了解，外邦已經悔改而蒙受了潔淨。所以在外邦中，神的名已經被尊爲大。

關於這一點，有三種可能的解釋。首先，這是指外邦人，他們原是信奉異教者，但他們現在眞正認識天上的神。[25]第二種說法，

---

[23] M. Reim, *op. cit.,* 196.

[24] F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde,* 1940, 334–41.

[25] J. T. Marshall, "The Theology of Malachi," *Expository Times,* 7 (1896) 16–19, 73–75, 125–27; G. L. Robinsop, *The Twelve Minor Prophets,* 1952, 157–69.

外邦是指猶太人分居之地，他們仍舊敬拜耶和華，所以在外地仍使神的名尊大，第三種解釋是認爲這是指外邦人歸信耶和華，他們既然棄邪歸正，眞正敬拜耶和華。[26]這三種情形，其實是都有的，所以信仰的事已傳遍天下。[27]

「你們卻褻瀆我的名說：耶和華的桌子是污穢的，其上的食物是可藐視的。」（12節）

這裏又重復第六、七節的話，「你們」是指祭司。他們不是在外邦，而是在耶路撒冷。他們竟然公開褻瀆耶和華的名認爲神的祭壇與供物都不足重視。

他們的褻瀆可說是肆意的（Piel: intensive）又是繼續不斷的（participle: habitual and continual）。他們不尊重神的名，只當作平常，這是多麼輕慢的行爲！他們根本不重視律法的規定，不以耶和華的名爲尊貴的。他們的行爲無疑是自欺欺人的，使神十分失望。

「你們又說，這些事何等煩瑣，並嗤之以鼻，這是萬軍之耶和華說的，你們把搶掠的、瘸腿的、有病的，拿來獻上為祭，我豈能從你們手中收納呢？這是耶和華說的。」（13節）

祭司們對聖殿的事奉還有更深的罪，就是他們對禮儀認爲這不堪負荷的事。「煩瑣」是含有艱苦的用意。他們對責任感到厭煩，對工作缺少熱忱，沒有興趣。當耶路撒冷的敬拜恢復的時候，那是

---

[26] Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, 117, W. Pressel, *Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, 1870, 393ff.

[27] A. Köhler, "Maleachi," in *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed. J. J. Herzog; E. König, *Die Messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, 1923, 282, J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1984, 241.

多麼興奮歡欣，但半個世紀過去之後，竟然嗤之以鼻，多麼褻瀆的態度。

有關不正當的祭品，在第八節已經提說，但是第八節所說「瞎眼的」，在此處以「搶奪的」替代。這個用詞常指被野獸掠奪吞喫的，這樣垂死或已死的牲畜，是不可拿來供獻的。出埃及記第廿二章卅一節與利未記第十七章十五節所說的，田間被野獸撕裂牲畜的肉，不可喫，要丟給狗喫。這怎麼可以獻爲供物呢？

「搶奪的」也可指偷來或搶來的，盜賊原是律法所禁止的（利五23，六4，十九13），所以這種供物必爲神所憎惡。

獻祭不只是在祭品，更在獻奉者的心意。耶和華豈喜悅千千的公羊或萬萬的油河麼？（彌六7）。現在連獻的都是污穢的，在質與量都有問題，神眞會悅納？

「行詭詐的在羣中有公羊，他許願卻用有殘疾的獻給主，這人是可咒詛的，因為我是大君王，我的名在外邦中是可畏的，這是萬軍之耶和華說的。」（14節）

祭司應受責備，百姓也有責任，本節似專指責百姓。行詭詐的，應受咒詛。詭詐是指他們沒有忠實地向神來還願。他們所許的願，必須履行；他們卻不肯好好還願，只是敷衍塞責，勉强應付。人也許自欺欺人，但怎可欺騙耶和華呢？

還願祭應獻公羊，這是律法的規定（利廿二19）。但是他們卻將有殘疾的獻給主。有人甚至將「殘疾的」一詞改爲雌性，那就是牝羊，違反律法。照利未記第三章一至六節，牝羊也可以獻。在利未記第四章廿八、卅二節及第五章六節特此指定母山羊爲應獻的供物，可見問題不在於公羊或母羊，實在是由於殘疾不完整的祭牲，爲律法所禁止的。如果祭牲不完整的，只可作甘心祭獻上，如果用以還願，就不蒙悅納了（利廿二23）。

耶和華是大君王，比第八節的省長大多了。如果省長都不容人

隨意，何況大君王呢？耶和華是大君王，有絕對的權能。

耶和華的名必尊爲大（11節），祂的名是可畏的（14節）。祂先是在外邦中被人承認、受人尊重。現在祂是受人敬拜，受人順從。神是普世的主，應受全地的人敬畏！

叁　祭司的職分受考驗（二1—9）

「眾祭司阿，這誡命是傳給你們的。」（二1）

在上文，先知嚴責祭司與百姓，因爲他們在獻祭的事上犯罪（一6—14）。現在他更進一步對祭司制度，作十分嚴正的警告，祭司原是十分尊貴的地位與職分，他們破壞了這樣尊貴的職分，必無法逃罪。[1]

「眾祭司阿」，先知專對祭司說話，這裏是有神的誡命。誡命或可譯爲命令，也可專指十誡的概要。讀第二、三節，這誡命是典章的一部分。這也可稱爲勸戒的話，一種嚴正的宣告，其中包括審判的行動，第四節似特別强調這一點，是與利未所立的約有關。[2]可見這裏的誡命，必是祭司的職分的重任。

祭司的誡命，是責任，也是特權，爲要尊重耶和華神的聖名，「誡命」冠以「這」，必是有所指的，强調的事列在後面。

「萬軍之耶和華說，你們若不聽從，也不放在心上，將榮耀歸與我的名，我就使咒詛臨到你們，使你們的福分變為咒詛，因你們不把誡命放在心上，我已經咒詛你們了。」（2節）

先知有十分尊貴的地位，在神與人中間擔任中保的職責（出卅

[1] A. Gelin, "Message aux prêtres (Mal. 2:1–9)," *Bible et Vie Chrétienne*, 30, (1959) 14–20, U. Devescovi, "L'alleanza di Jahwe conlevi," *Bibbia e Oriente*, 4 (1962) 205–18.

[2] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 232.

八1—廿九46）。在從事這工作上要有忠心。他們必須聽從神，若不聽從，必遭咒詛。這是有條件的，他們若符合神的條件，全心聽從神，遵行神的旨意與命令，就必須尊重耶和華的名，這是神與利未所立的約。

他們如果一直不聽神的話，不全心尊重神的名，必得承受嚴重的後果，神要將咒詛臨到他們，這是律法的咒詛，是神公義的忿怒（參閱創三14、17，五29；申廿八20等）。但是神也能將咒詛變爲祝福（申廿三5；士十七2；尼十三2）。

現在嚴重的問題，是將福分變爲咒詛。祭司的祝福是在事奉中最嚴肅的部分（民六22—27）。[3] 福分常指物質的供應，給予利未人與祭司。他們受之於眾民，爲眾民祝福。但是這裏的福分最主要是這尊貴的職分，是家庭所承受的（撒上二28），他們有福分可在神家裏管理（亞三7），他們被尊爲神的兒子與僕人（瑪一6）。他們的身分與功能必須相稱，他們祝福眾人，自己先得蒙福。他們不盡責，使眾人的福分失去，這就成爲嚴重的罪了。

在利未記第十八章三節（參閱撒上二13及尼十三5），祭司與利未人有當得的分，就是由眾人所供奉的，但是咒詛來到了，大家都不重視供奉的事，祭司就無法獲得，連物質生活都會感受困難。

這裏他們特別被提醒，因爲耶和華已經咒詛他們了（參閱二13，三9）。神已經咒詛，在動詞的用法，完成式也可作爲預言（Prophetic Perfect），他們將要被咒詛，這是必有的事。

理由是他們不把誡命放在心上，沒有認眞去實行，七十士譯本作：「我要分散你們的福分，不在你們中間。」

[3] G. J. Botterweck, "Jakob habe ich Lieb-Esau hasse ich," *Bibel und Leben*, 1, (1960) 28–38.

「我必斥責你們的種子，又把你們犧牲的糞，抹在你們的臉上，你們要與糞一同除掉。」（3節）

這裏先知斥責的，是祭司的子孫，他們都必受審判所擊打，而喪失了祭司特殊的地位。「種子」一詞是指後裔。照敍利亞譯本與亞蘭文譯本，種子是指祭司栽種的穀物。神的斥責，是不容種子再發芽滋長，後裔不得興盛。當然爲父的不仁，未必證明他的後代一定也不虔誠，但是不能完全沒有遭受影響。申命記第廿八章十五至六十八節，那悖逆者所受的咒詛，卻包括「你們的兒女」（32節）。在十誡的第二條，刑罰也必延至子孫（出二十5）。

「斥責」一詞，也指威脅與警告，有神的忿怒與審判（可參考申廿八20；賽十七13，三十17，五十一20，五十四9；詩八十16）。此處「斥責」與第二節「咒詛」的涵義十分相似。

「種子」在七十士譯本與拉丁文譯本作「膀臂」（Zera' 種子與膀臂 Zerôa' 字音十分相近）。祭司的手臂是需舉起宣布祝福。這裏是指神除去祭司的權利，以致不能宣告祝福了。也有的學者將「斥責」（ga'ar）改爲「剪除」（gada'）：「將你的膀臂剪除」（英文新譯本 New English Bible），神要折斷以利家的膀臂（力量）（可參考撒上二31），以致他們家中沒有一個老年人，在早年都夭折了。[4]

將犧牲的糞抹在臉上，可謂是莫大的侮辱。本來這些污穢之物應該在營外燒焚（民十九5及利四11、12）。

祭司既玷污了，就應與污物一同除掉。利未記第四章十一節，原來那些祭牲的內臟與糞，要搬到營外潔淨之地，倒灰之所，用火燒掉。現在就以此預言祭司必將遭遇的審判。在耶利米書有兩處可資參考。人像糞土一般被丟棄（十六4）。如死驢一般被扔在城外

[4] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai, Malachi*, 1987, 243–244.

（廿二19。其他參考的經文在賽一11—15；何四6—10；摩四4、5，五21—23及彌六6—8。）

「你們就知道我傳這誡命給你們，使我與利未所立的約可以常存，這是萬軍之耶和華說的。」（4節）

「你們」仍指祭司，祭司都該知道，或者從經驗裏學到這件重要的事，就是神的誡命與利未的約二者之關係。這二者是同一的，還是不同的？誡命如果是指審判的事，那麼利未的約就只是生命與平安（5節）。如果是同一的，誡命就指利未的約所帶着的條件與義務，祭司必須履行，不可推諉。誡命應是命令，神要以色列人切實悔改，這樣利未的約才可維持下去，不致廢除。[5] 照耶路撒冷譯本（Jerusalem Bible），這節經文的內容似乎更加清楚：「我特別向你們提出警告，我有意廢除與利未所立的約。」英文新譯本作：「我與利未所立的物必完全失效。」

利未的約，在聖經中並無確實的記載。在創世記裏，利未並沒有甚麼重要性可言（創廿九34，卅四25、26），在雅各的祝福詩中（四十九5—7），也不重要。但是摩西與亞倫是利未的支派，所以這支派就成爲十分重要了。當以色列人拜金牛犢，利未人執行摩西的命令（出卅二26—29；申卅三8—11）。在民數記第廿五章十一至十三節；平安的約爲非尼哈所立，特別與亞倫族的人，不是對全利未人。耶利米書第卅三章廿一節立約的事（尼十三29可資參考），似有前約爲例。在摩西的祝福中，利未支派有責任以烏陵與土明來引導人，並教導人們敬拜，並沒有立約。但是利未人確有神的應許，與神對以色列全民族的聖約息息相關。[6]

耶和華從來沒有破壞聖約，無論對大衛或利未或亞伯拉罕，祂

[5] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 233.

[6] W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I tr. J. A. Baker, 1960, 65.

的應許是可靠的（利廿六44；士二1）。毀約的常是在人一方面（賽廿四5，卅三8；耶十一10，卅一32以及結四十四7）。利未人雖然破壞了神的約（結四十四7 pārar），違背了所立的約（尼十三29 gā'al）。所以瑪拉基嚴加警告，盼望這利未的約仍可維持，可以常存。

「我曾與他立生命和平安的約，我將這兩樣賜給他，使他存敬畏的心，他就敬畏我，懼怕我的名。」（5節）

從第五節至七節，都是論述有關利未的約，參予與內容都加以强調。在神的方面，聖約是生命與平安。在利未的方面，必須有敬畏與虔誠爲前提，盡應有的本分，在瑪拉基時代，祭司認爲人性的輭弱作爲理由，說明失敗的情形無法符合聖約的要求。所以先知提出早期以色列祭司的歷史（參閱出卅二26—29；民廿五11—13；結四十四15）。可見瑪拉基書中所描述的，祭司的失敗無可寬宥（8、9節）。

第五節上有三種可能的解釋。首先，生命與平安是形容聖約的性質。這是七十士譯本，拉丁文譯本的譯詞。其次，生命與平安是聖約的定義：「我與他立的約就是生命和平安。」第三種譯法，是建立聖約的目的：「我與他立約，爲要賜他生命與平安。」這是英文新譯本的譯詞。將這三者綜合起來，正說明聖約的涵義。

第五節下在結構上也可作一番研討，大多都認爲這樣的譯法是正確的：我賜給他，使他敬畏，但是英文新譯本也稍有不同：「我將敬畏的責任放在他身上。」但本節上下似分明地作明確的對比：在一方面是生命與平安；在另一方面是敬畏與懼怕，神的賜予以及祂的要求。

神是聖約的主持者，是祂與利未立的約，由祂發動，由祂施恩，由祂期望。生命指祭司的才幹與能力，來執行祭司的工作。必以完整與和諧的方法，那就是平安了。在聖約的履行上，必有對神敬畏的心，祭司必須十足忠信地聽命於神。

祭司必須懼怕耶和華的名，懼怕是自動的，是一種必有的反應（動詞 Niphal, reflexive idea）。祭司必須有十分謹愼的態度，戰兢地作成神的工。

「真實的律法在他口中。他嘴裏沒有不義的話，他的平安和正直與我同行，使多人回頭離開罪孽。」（6節）

早期的祭司有敬虔的生命，也關懷聖約之民屬靈的情況，他們忠信地教導律法，這教導的工作實在十分重要，因爲祭司是爲教導律法。

律法原是一種指引（tôrâ 自 yara 的字根，參閱箴六13）。耶和華藉律法，啟示祂的旨意，所以先知與祭司都應盡這樣的本分（賽十三14）。這裏的律法還不僅指摩西的律法，也包括口傳的。利未支派就是分別出來，專以神的律例教導以色列人（申卅三10）。他們也應隨環境的變遷，將律法切實應用在日常的生活之中。

這律法是眞實的，眞實指穩健與可靠，正如出埃及記第十八章廿一節葉忒羅向摩西所建議的，要選有才幹的人。敬畏神也是可靠殷實的人。尼希米記第七章二節描寫哈拿尼亞是誠實可靠的人，比一般人更敬畏神。這也是瑪拉基書的用意，可靠忠實，符合律法的要求。在詩篇第一一九篇一四二節，神的公義是正直的，是同一個字。

律法在他口中，因爲祭司既將聖俗分開，也分辨潔淨與汚穢（利十10及結廿二26），就可隨時開口講論。在他嘴裏沒有不義，「不義」也是罪孽，欺騙與虛謊，正與「正直」是相反的。祭司必須忠實地傳出神的律法，他們是與神同行的，在敬虔的生活中，常與神交往，不僅跟隨主，而且與主有更密切的關係（申十三4；王下廿三3），正如以諾與挪亞一樣，與主同行（創五22，六9）。以色列人都應存謙卑的心，與神同行（彌六8）。

與神同行，必有平安，平安是指和諧，完全符合神的旨意，是有完整完好的關係。正直是在行爲上有道德的完整，完全不受任何罪惡的侵擾，阻礙他與神的關係。

他們自身正直，也幫助別人離開罪惡。他們好像在溪河旁邊的樹木，有水豐足的供應，到時候結果子（詩一3）。他們屬靈的影響力，成爲楷模，使人們悔改歸正。他們的對象是聖約團體中的人，是以多人爲對象的。[7]

多人因此離開罪惡，歸向神。他們的罪是一些故意妄爲的罪孽。祭司教導他們離惡歸正，他們在催促之下，應該警覺，及時悔改，不致在罪惡中迷失。他們歸向神，必得生命與平安。

「祭司的嘴裏當存知識，人也當以他口中尋求律法，因為他是萬軍之耶和華的使者。」（7節）

這節的開始，以一個連接詞（Kî），可譯作「實在」，所以「當」存知識，也是符合這樣的文法構造（potiential imperfect 是說明要求或期望）。同時有時常重復的涵義，正如下句所含有的「常」字。

祭司的嘴唇，是知識的寶庫，在適當的時間與環境，應發表出來，知識必指神所啟示的旨意，何西阿書第四章六節論人民無知識而滅亡。所以祭司若沒有棄掉知識，人們還有希望，因爲他們可以向祭司尋求律法的眞理。由於他們所尋求的是律法，他們必須確實知道，他們所求問的祭司，眞的是耶和華的使者。

這裏瑪拉基不是講現在的祭司，而是早期的祭司。這裏作者也無意以祭司替代先知。他可能認爲先知與祭司都有類似的功能，特

[7] A. S. Van der Woude, "Der Engel des Bundes," In *Die Botschaft und die Boten, Festschrift H. W. Wolff*, Ed. Jorg Jeremias and L. Perlitt, 1981, 110.

別是在教導的工作上。事實上，律法與話語不同，律法是祭司的教導，而話語是先知的傳講，試參考先知耶利米（十八18）、以西結（七26），以及彌迦（三11）。

這節實在說明祭司最高的功能，最崇高的職位，來教導神的律法。

「你們卻偏離正道，使許多人在律法上跌倒。你們廢棄我與利未所立的約，這是萬軍之耶和華說的。」（8節）

現在若與以前早期的祭司比較，就會看出目前祭司的失敗。他們正好相反。他們非但不會與神同行，有平安與正直，更偏離正道，不走神的道路。他們只會使人絆跌。他們原來受命守神與利未所立的約，而現在他們正在廢棄。他們的罪是三重的：自己偏離、絆跌別人，更廢除聖約。

以色列在被擄歸回之後應認識祭司的重要性。祭司人數多，有四千二百八十九人，利未人少得多（只341人。）祭司與利未人有很重要的地位，重建聖殿，並作聖殿的事奉（拉六16）：他們都有專職，又在事奉上有適當的安排，尤其在耶路撒冷，分工週密（拉六18），他們應該配合以斯拉與尼希米的努力，同心從事革新的事（拉十19；尼三1、17，八7—9、12、14—19，九4—15、38，十28、29，十二30，十三22。）可惜他們沒有好自爲之，有的與異族人聯姻（拉九1，十18、20—44；尼十三4、5）。所以這是瑪拉基當時的情形，可能是在尼希米第二次訪耶京之前。這就像尼希米的禱告：「我的神阿，求你紀念我。」

祭司曾使多人跌倒，這「多人」正是第六節所提說的。在何西阿書第四章六至九節有類似的情形。祭司的數目越多，他們犯罪，得罪神的事也越多。有這樣的祭司，才會有這樣的百姓。他們的教導與教訓，實在成爲跌人的絆腳石（參閱結四十四12）。

神與利未的約是要維持與繼續，他們卻肆意破壞與廢棄。神雖

然忠信，信實地照聖約的應許，他們卻全然違約，加以破壞。惟有祭司君王的努力，祭司的職分才會發揮與實現這聖約（亞六12、13；詩 110篇）。

「所以我使你們被眾人藐視，看為下賤，因你們不守我的道，竟在律法上瞻徇情面。」（ 9節）

聖約的關係究竟是不能破壞的，若一方面不能達到這些要求，必有另一方面採取行動。神要做糾正的工作，祂使祭司被眾人藐視。祭司藐視神的名，神就使他們受藐視，不被尊重，是他們自暴自棄的結果，他們不再有尊貴的地位（參閱申卅三11）。

神的道是律法，是祭司應該遵循的，他們不肯信守只以貪污與賄賂，來獲取財利，神對他們一定不會忍耐。

肆　神關懷純潔的婚姻（二10—16）

本段經文（二10—16），可謂是瑪拉基書最難解的部分，不僅在翻譯方面有問題，而且在內容的要義也有費解之處。這些當然與處境——當時的環境有關，也是關乎先知一般的信息以及共同的主題。

當神子民的宗教領袖走差了路，百姓必受影響，同在罪惡之中。他們在婚姻上失敗，很可能也是祭司在領導及輔導上不力，又沒有給予一個良好的榜樣。現在指責的對象完全是眾人，一定也包括祭司。

現在的情形很不好，穀物歉收，經濟不景，蝗災旱災頻仍，改善似乎是不可能的事（參閱三10—12）

在文體的形式，仍採取問答，但是第十節的問題，在第十三節都沒有重提，是整段信息的重點。

本段結構方面可有以下的綜合。第一至第二句（10節上中）相同，提到指責的動機，以下才是指責。

第三至第七句是指責，先是一般的（第三至六句，即10下—11下），然後是特殊的（第七句）。先是指違背信仰與玷污，然後是異族通婚帶來之異教的謬妄。

第八句（12節），審判在兩種人身上，一種是與異族通婚的人，另一種是獻祭錯誤的人。

以上是第一分段，以立約的關係爲主，指婚姻與信仰。凡違背神而偏差的，必從以色列人中剪除，不能再在雅各的帳蓬中。

第二分段自第十三至十六節，從十七至廿二句。前者自第九句至廿二句，有關離婚的事。第九至十三句，即第十三、十四節，指責那些不忠於合法的妻子之人們。第十四至十六句（15節），論述婚姻的忠貞以及禁止離婚的命令，這裏有動機的話，提到神與已婚夫婦的關係，夫婦之間的關係，以及有關神的國度。

自十七至廿二句（15下—16節），是勸導的話，勸他們保守他們的心，對幼年所娶的妻始終忠貞。神最不喜悅的兩件事，是離婚與暴行。這是第六誡、第七誡，二者相連起來，離婚的人，也遮掩他的强暴。牲畜祭物的血竟與流人血的惡行在一起。這是神所憎惡的（ 6 、11節）。

整段共有三篇講章。第一篇是以問題的方式，論國族一家（10節）。第二篇論國族爲屬靈的家（11、12節）。第三篇（13—16節），論聖約信守的忠貞。

「我們豈不都是一位父麼？豈不是一位神所造的麼？我們各人怎麼以詭詐待弟兄，背棄了神與我們列祖所立的約呢？」（二10）

照作者特有的格調，他是先以一項指責的事，然後才有以下的論述（一2 、 6 等）。他先提出人有共同的根源，只是一位造物主，只有一位父。如果這二句是同義的，那麼父是指神。[8] 假如與

[8] A. S. Vander Woude, *Haggai,Maleachi,* 1982.

下節比較，這裏是眞神的兒子，那裏是外邦神的女兒（這是原意，中譯本只是意譯：「事奉外邦的女子」。）有這尖銳的對比，對句是反面的。神是父親，是以色列人的父，在本書第一章六節，其他在舊約與新約多處都有這樣的論述（出四22、23；申卅二6、18；賽六十三16，六十四8；耶二27，三4、19，卅一9以及新約中主禱文太六9）。

有的將父指亞當，人類的始祖是亞當。人都是出於一本的。但許多經學家指亞伯拉罕爲以色列人的一位父，因爲以色列人都是雅各的後裔，而雅各的祖父爲亞伯拉罕。神曾與亞伯拉罕立約，以後才與以色列人立約，所以聖約是從亞伯拉罕開始。你祖（或你父）亞伯拉罕（賽五十一2）。瑪拉基書常提雅各（一2，二12，三6），爲十二支派的父。[9]

早期教父認爲本節應先提一位創造主，然後再提一位父，較爲循序與合理。[10]但是如果主與父是指同一位，就不成問題，創造我們的神，就是衆人的父。

神與以色列人的關係是父子，不是創造者與被造者，而是在屬靈方面的關係，尤其因立約的關係。所以這裏可能並非指普世的神是世人的父，不是說那麼廣義的涵意。[11] 瑪拉基沒有指一般的世人，只對猶太人說的。

神造世人，但神更是以色列的創造主。「愚昧無知的民哪，你們這樣報答耶和華麼？祂豈不是你的父，將你買來的麼？祂是製造你建立你的。」（申卅二6）這裏所說的創造主與救贖主是有同樣相關的用意（可參閱的經文在賽四十三1，四十四2，六十三

[9] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 1987, 265.

[10] Verhoef, *Loc. cit.*

[11] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 239.

16）。神是主，我們是祂手的工作，好似泥在窯匠的手裏（賽六十四8）。神是王（賽四十三15），關切祂子民的前途（四十五11）。

「造」是「創造」（bara'），指神造以色列人是獨特的，因爲祂與他們建立聖約的關係。獨一的神使以色列人成爲獨特合一的百姓。[12]

神是我們的主、我們的父，都是有同一的根源，我們就有十分親密的關係。我們怎可不彼此關懷呢？這是先知感到很困惑的。我們怎麼以詭詐待弟兄呢？愛世人衆人也許不容易，但是愛弟兄，在以色列聖約的範圍內總可以實現吧？但是實際的情形並非如此。

「詭詐」一詞，原意爲將外衣遮蓋起來，表裏不一致。這就無疑破壞了聖約，背棄了神與我們列祖所立的約。神立聖約，使以色列人成爲屬神的子民，這是何等的特權（出十九5、6；廿四8），這是列祖的約，他們卻背棄了。「背棄」幾乎可譯爲褻瀆，把聖潔的玷污了，因爲原意是有關聖所的敬拜。列祖的約，也是申命記的用語，强調以色列的歷史根源，特作神的子民。[13]

「猶大人行事詭詐，並且在以色列和耶路撒冷中，行一件可憎的事，因為猶大人褻瀆耶和華所喜愛的聖潔，娶事奉外邦神的女子為妻。」（11節）

在上節兩個重要的用詞：「詭詐」與「背棄」，在本節再重復「背棄」在此處爲「褻瀆」。猶大人是指猶大的居民，在動詞又指他，也指她，地區性的以陰性（Feminine）表達。他們都犯了罪，使神失望（申廿一23及廿四4；耶二7，三2；結卅六17、18。）

[12] C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, tr. D. W. Scott, 1982, 32.

[13] G. Ch. Aalders, *Het Verbond Gods*, 1939, 95–96.

猶大人行一件可憎的事，大概是指拜偶像的事（可參閱申十八9—13），猶大的不忠與敬奉偶像有直接的關聯（申十二31，十三1—18，十六21—十七7）。

這裏提到猶大，又以色列。猶大與以色列必爲同義字，都是指神的選民，耶路撒冷也不只是猶大的京城，而是神子民的敬拜中心，有「我的名在其中」（王上八29）。他們犯罪拜偶像，是在耶路撒冷，那裏有神的聖所，他們已經褻瀆了。

這「聖所」原意是「聖潔」，這是神所喜愛的，在耶路撒冷有神聖潔的所在，這是聖潔的國民，是神所特選的，這是聖潔的族類（賽六13；拉九2），是耶和華的分（申卅二9），所以猶大家自行玷汚，他們原是耶和華分別爲聖的民，是神專愛的，他們自暴自棄，干犯最嚴重的罪。

瑪拉基提出他們的罪孽，他們破壞了信仰，將神的關係冒犯了。他們應作神的聖所，卻褻瀆了神。這實在是十分可怕的情況。到底他們怎樣褻瀆神呢？主要是在婚姻的事上失敗了。他們娶了外邦女子，「隨從外邦的神」（七十士譯本）。他們拜偶像，犯了姦淫，這二者往往是連在一起的，因爲異族通婚是被視爲姦淫的罪。

有人認爲娶外邦女子，實際是敬奉偶像，婚姻只是象徵的言語。也有人指出以色列人與外邦結盟，以異族聯盟的方式。猶大人既爲耶和華的聖民，不可與異教的外邦女子結合，因爲這就破壞聖約，破壞與神的關係。這種聯姻是一件可憎的事。[14]他們怎麼可以將外邦的神來取代耶和華神，神才是他們的父，創造主！以色列聖

[14] G. J. Botterweck, "Schelt-und Mahnrede gegen Mischehe und Ehescheidung *Auslegung von Mal. 2:2, 10–16*," *Bibel und Leben*, 1, 1960, 179–85, P. M. Schumpp, *Das Buch der Zwölf Propheten*, 1950, A. S. van der Woude, *Haggai, Maleachi*, 1982.

民不可與外邦人混雜，教會不可與世俗相混。

依照律法的規定，以色列人禁止與迦南地的人通婚（出卅四16；申七3）。顯然地以色列人沒有那麼嚴格地來遵行（參閱王上十一1—8、16—31；尼十三23—27），他們實在成爲悖逆的百姓，離道背教，從以斯拉記與尼希米記的史事看，那樣的婚姻似乎相當普遍，甚至在祭司與利未人中也不少，以斯拉的改革，成效並不大（參閱拉9、10章；尼九2，十30，十三1—3、23—29）。

「凡行這事的，無論何人，就是獻供物給萬軍之耶和華，耶和華也必從雅各的帳棚中剪除他。」（12節）

瑪拉基求耶和華除去這些背道的人，不能再在耶和華的聖民之中。他們既破壞了聖約，必須從雅各的帳棚中除去。先知本來是站在衆民的立場，向神認罪，現在是在中保的地位，求神剪除那些惡者。他盼望耶和華能採取斷然的行動。這是與以斯拉（拉九3）、尼希米記（尼十三25—29）十分相似。

「無論何人」，原文作：「叫醒的、答應的」。有若干不同的解釋與譯法。敍利亞譯本與亞蘭文譯本作「兒子與孫子」，這是指後裔（創廿一23；賽十四22；伯十八19）。凡行這事的，他們每一個後裔子孫，都被耶和華棄絕。

拉丁文譯本，也爲馬丁路德所採取，譯爲師傅與學徒，或教師與學生。有權者發令，後者必須聽命隨從。這就是叫醒與答應。這又想像遊牧者的習俗，在夜裏守更，一叫就有回應。[15]

這節在原文中確實不大清楚，似乎指兩方面，呼與應，好似頭與尾（賽九14），來與去（結卅四7），爲奴的與自主的（王上十四10，十一21；王下九8）。這裏是否指個人與全家，都必遭受咒詛，無可避免？

[15] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 239.

每個惡者，必從雅各的帳棚中被剪除（參閱撒下二十1；王上十二16），就是他們仍願獻祭給耶和華，仍無濟於事。這種罪惡的因素存在，只有使會衆受到連累，遭受損失，如果不澈底根除，必有無限之後患，所以無可補救，不能挽回。

異族聯姻，追究其禁止的理由，可以知道這決不是種族的偏見，而是宗教的信仰問題。

「你們又行了一件這樣的事，使前妻歎息哭泣的眼淚，遮蓋耶和華的壇，以致耶和華不再看顧那供物，也不樂意從你們手中收納。」（13節）

從第十三至十六節，論以色列不忠，在於離婚的事上。每在指責之後，必有答辯的話，但是對前妻不忠，就是向神不忠，是破壞律法，違反信仰，是無可寬宥的罪。

又行了一件這樣的事，不是另一件事，也不是重復行事，所以不是行事的次序，而是干犯的邏輯，使他們每況愈下，變本加厲，無可收拾。七十士譯本作「我所恨的一件這樣的事。」不能在解釋上有甚麼亮光。

前妻的哭泣眼淚，是亞蘭文譯本的意譯。由於他們在婚姻上失敗，災禍降在所有的人們。這就成爲十分可悲的現象，悲哀是普遍的，有嘆息哭泣的眼淚，遮蓋耶和華的壇。耶和華既不再接納他們的供物，他們就感到極大的悲哀。

他們敬拜與奉獻的禮儀，既得不着耶和華的悅納，他們一切的活動，就全都徒勞無功，他們無法與神保持交通，宗教生活就完全失敗了。那時他們才後悔莫及，雖在祭壇前哭泣哀號，仍不能挽回這樣的頹勢。他們的後悔不是悔改，沒有痛改前非。這只是懊悔，悔恨莫名，他們沒有依着神的意思憂愁（林後七10；何七14）。這只是世俗的憂愁，好似該隱那樣（創四13、14）。前者可以得救，後者只置人於死地。

「你們還說：這是為甚麼呢？因為耶和華在你和你幼年所娶的妻中間作見證。她雖然是你的配偶，又是你盟約的妻，你卻以詭詐待她。」（14節）

衆民也許還不十分清楚，爲甚麼耶和華不再接納他們的供物。他們不是存心討神的喜悅麼？神怎麼能不看顧呢？先知的答覆很簡單，也直接了當地說出來。原因在於他們離婚的舉動，這雖是他們的私事，仍逃不過神鑒察的眼光。耶和華在你們中間作見證。

以色列締結婚約，可能沒有特殊的宗教儀式。[16] 但是婚姻是約，卻在聖經中屢次可以見到的（箴二17；結十六8）。婚姻是一種與神締結的約，因爲這是順從神的旨意（出二十14），並切望神的福分（創一28）。這裏耶和華是見證者，見證他們的婚姻。在婚約締結的過程中，神正式出席，與夫婦同在。在對家庭祝福聲中，必宣告耶和華的聖名（參閱得四11）。耶和華是見證者，也是保證人（參閱創卅一48—54）。祂建立婚姻的事，卻反對離異（16節）。

現在先知在指責。你和你幼年所娶的妻。幼年所娶的是髮妻，合法的妻，是正式締結的婚約。在現代英文譯本：你以嚴肅的立約方式，與你的妻結合（your wife by solemn covenant）。你曾嚴肅地應諾，以忠貞信實來對待妻子。那就是說，在結婚時，你眞正委身與信托。照古時的習俗，他們甚爲早婚，通常在二十歲以前（參閱賽五十四6；箴二17，五18；珥一8）。

幼年所娶的妻，現在已屆中年，不再那麼吸引的秀美，所以就遭丈夫遺棄。古代以色列是准許多妻的，但丈夫仍必尊重髮妻。即使有外邦娶來的妻，她只可居次要的地位。但是現在以色列男子遺棄髮妻，或者將髮妻休了，可以毫無忌憚地另娶。

---

[16] R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1962, 33.

可能那時，多妻已不再准許，所以要娶外邦女子，先辦理離婚手續。他們離婚的動機完全不正當，再因娶外邦女子，因此隨從異教，更是一種悖逆神的行動。

盟約的妻是有雙重的盟約之關係。首先，以色列人有神的聖約，在聖約的範圍之內，因爲以色列人，要彼此信守，即使沒有夫婦關係，也應彼此尊重，不可損人利己。再因締結婚約，有多一層的盟約關係，互相謹守，完全忠貞，始終不渝。他們夫婦之間，是不容詭詐或欺騙相待。

「雖然神有靈的餘力能造多人，他不是單造一人麼？為何只造一人呢？乃是祂願人得虔誠的後裔。所以當謹守你們的心，誰也不可以詭詐待幼年所娶的妻。」（15節）

本節的文法結構不甚完整，以致引起解經的困難，許多解經家想將經文重新修正，求其正確的意義，但無可作適當的結論，仁智之見不一。當然本節的用意必須與作者在本書的目的相符，下半節意義十分清楚。在婚姻生活中忠貞，動機純正，禁止異族通婚，禁止離異。

本節的主詞，中譯本作「神」，不是原文所具有的。在開端是「無人」，當然未必是指人，應譯爲「無一位」（No one）：「無一位有靈的餘力能這樣作。」這在涵義上難免太含糊。現代的英文譯本大多以神爲主詞，將「無」作爲假定(Revised Standard Version (RSV), New English Bible (NEB), New International Version (NIV))：「他」指神：他不是有餘力造人嗎？造一位嗎？And did he not make one? (RSV)。七十士譯本作「無任何別位」，只有神……這樣譯法也不盡理想。經學家稱之爲Fehlerkonsequenz，即指「錯謬的後果」。

有靈的餘力，這靈可能指神的靈，「餘力」是原意。[17] 見中譯

[17] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 1987, 276.

本與英文修訂本（RSV）的解釋。這也指人的生氣，好似在創世記第二章七節「有靈的活人」。「靈」也可能指理智與判斷力。在舊約中找不到類似的說法，在民數記第十一章廿五節，耶和華曾從摩西取他的「靈」分給七十個長老。但是在該處的用意並不十分清楚。

靈指生命的氣息，神造亞當與夏娃成爲一體，神使他們成爲有靈的活人。這靈是有餘力的，可以從亞當造出幾個女人。如果這樣，亞當就有多妻了。

至於「靈」指理智與判斷力，在舊約有這樣的用法，倒有不少例證（如民廿七18；申卅四9；書五1；王上十5；賽十九3也是值得研究。）以神爲主詞，神有正確的辨別與判斷，祂是全智的，祂的創造與安排，可有完全的智慧。

爲甚麼只造一人呢？在原文中，只兩個字，直譯出來「這一位（是）甚麼？」或「這一位（作）甚麼？」七十士譯本作：「你說還有甚麼別的？」有的譯爲：「那一位所找的是甚麼呢？」（Dutch Version of the Nederlands Bijbelgenootschap 荷蘭文譯本）

有三種可能的解釋。第一種仍以神爲主詞，爲甚麼神只造一人呢？只造一個，將二人合爲一體。祂爲建立一夫一妻制的婚姻，使人有敬虔的後裔。所以不准許離婚與異族聯姻的事。這種解釋符合第十節神是同一位父，同一位創造主。這也符合第十四節的話，神是婚姻關係的見證。這是婚姻的制度，這是盟約的用意，這是律法的規定。

第二種解釋，是許多猶太的解經家所堅持的。神只造一人，這一人不是指亞當，而是指亞伯拉罕。亞伯拉罕娶了夏甲爲妾，只爲有己出的後裔，是想有敬虔的子孫。先知說，亞伯拉罕娶妾，並未將髮妻遺棄，沒有離婚，夏甲雖爲外邦女子，他卻沒有因此去事奉外邦的神。現在以色列人卻不然，休妻另娶，不是爲後裔，更不爲

敬虔的後裔，只是情慾的放縱，更採取離婚的行動。他們不僅娶了外邦的女子，也隨從外邦的假神，所以罪就更大了。有學者加以反對這種說法，因爲亞伯拉罕情形完全不同。[18]

第三種解釋，儘量依照原文的語句直譯：沒有人具有多餘的理智可作甚麼。他能作甚麼呢？無非求虔誠的後裔。換言之，凡求神賜予敬虔後裔的，應有屬靈的見解，不可破壞神設立的婚姻制度。這樣的人決不會遺棄髮妻，離了婚，去娶外邦的女子，因爲他認清婚姻的目的。他的婚姻，必須符合神與列祖所立的約（10節），以建立以色列民族，更建立神的國度。所以人必須尊重幼年所娶的妻。

第三種解釋似乎爲近代學者所贊同，雖然仍有出入。例如有譯詞作：「神並未只造一人，但再造別人，仍是第一人的肉中的肉，作爲補充。」[19]

這有一種譯詞是隨七十士譯本，將一人譯爲外邦人（allos 即將希伯來文 'eḥaḏ，讀成 'aḥēr）。外邦人都不會那樣任意離婚，連他也想尋求神，有敬虔的後裔，凡有心智的人應該明白，何況以色列人呢？[20]

「耶和華以色列的神說，休妻的事，和以强暴待妻的人，都是我所恨惡的。所以當謹守你們的心，不可行詭詐，這是萬軍之耶和華說的。」（16節）

神恨惡的有兩件事，就是離婚與强暴。本節開端應有「因

[18] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 240.

[19] W. Rudolph, *Haggai, Sacharja 1–8, Sacharjas 9–14, Maleachi,* 1976.

[20] A. S. Van der Woude, "Der Engel des Bundes," In *Die Botschaft und die Boten, Festschrift H. W. Wolff,* Ed. Jorg Jeremias and L. Perlitt, 1981, 110.

爲」，那是承接上文的。這裏不是提起一個新的問題，因爲耶和華不能悅納他們獻祭（13節），神要作見證人，見證他們婚姻的錯誤（14節），特別指責他們的不忠（15節）。在七十士譯本與亞蘭文譯本作「假若」，似與上下文不甚連貫。

神恨惡休妻的事。憎惡在原文中應爲第三人稱單數，應譯爲「祂恨惡」，是以先知的口吻，提說神心中的態度。另一種說法是指休妻的人因恨惡髮妻，而將她休了。那是採取七十士譯本，假若有人恨惡他的妻，讓他將她休了吧！這就說明休妻的事並非沒有原因。[21]

這裏可能仍是應譯爲「我恨惡」，「恨惡」是分詞（Participle），有繼續的意思。耶和華繼續恨惡，祂所恨惡的，是休妻的事。休妻的動詞爲「伸手」（šalah: šâlah yad），或指責、或趕逐，丈夫將妻子揮手趕逐，所以在以賽亞書（五十1）及申命記（廿二19），都指離婚。

「以强暴待妻」，原意爲以「强暴」將衣服遮起來。照七十士譯本與敍利亞譯本，「强暴」應爲主詞，强暴所流的血，用衣服遮蓋。[22]在敍利亞譯本與亞蘭文譯本，「强暴」作爲受詞。將衣服遮蓋强暴，以爲掩飾。

「衣服」一詞的涵義，是指妻子。掀開衣襟，是指夫妻的關係（申廿二30；得三9；結十六8。）在回教的可蘭經，衣服是指配偶。[23]

[21] F. Nötscher, *Zwölfprophetenbuch, Echter Bibel,* 1957, T. Chary, *Aggée-Zacharie-Malachie,* 1969; H. Junker, *Die Zwölf Kleinen Propheten,* 1938, A. van Hoonocher, *Les douze petits prophetes,* 1908.

[22] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 241.

[23] *Koran, Sura,* 2:183, P. A. Verhoef, *The Book of Haggai and Malachi,* 1987, 279.

在第十三節，前妻的眼淚，遮蓋耶和華的壇，會否在此處有强暴遮蓋，也同樣有禮儀的動作？他們的獻祭敬拜的禮儀全都玷汚了。

這裏瑪拉基對婚姻的尊重，可說是十分崇高的觀念。在舊約中，丈夫可以有權休妻（申廿四1—4）。可見離婚並不被禁止。在被擄之後，重點只在禁止異族聯婚的事，以免陷入偶像的敬拜。這在以前已經加以禁止了（出卅四16，申七4）。可見瑪拉基再加以强調。當法利賽人向耶穌問難的時候（太十九3），耶穌先提律法，然後以先知的教訓爲準，尤其是瑪拉基書，表達神的旨意：「我恨惡休妻的事。」

新約認爲婚姻是不可解除的，除非由不信的配偶提出（林前七15），或因淫亂的緣故（太十九9）。所以離婚的事應予防止與禁止（林前七10、11）。婚姻竟可喻基督與教會的關係，何等神聖（弗五22—23）。

伍　審判的日子快來臨（二17—三5）

自猶太解經家在中世紀（Iben Ezra）立論，認爲第二章十七節應爲另一大段之開端，學者們有不同的見解。[1] 由於辯論在這節開始，必須有下文來承接。本節本有三句，以色列人看神似乎准許行惡者存在，以惡爲善，公義的神在那裏呢？於是就有以下的答覆：㈠第四、五句（即三1上中），耶和華的使者預備道路。㈡第六至九句（1下—2中），耶和華突然顯現。必爲可怕的景象。

作者再進一步解釋。第十至十六句（2下—4節），答覆人們第一個煩言。神並不准許罪惡，但祂卻藉此來煉淨人們，如煉金的火，漂布的鹼。

[1] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 1987, 283.

第十七、十八句（5節），答覆第二項煩言，責問神的公義。神沒有遠離，立即臨近，施行審判，給予嚴重的警告。

在這裏神究竟是責備誰呢？耶和華的日子是審判的時期，還是拯救的日期呢？照本書的內容，以色列百姓，個人與團體都受責備，因爲他們是聖約之民，必須向神負責，責無旁貸。但學者們也有不同的說法。有的認爲所指責的只是聖殿中的人。[2] 也有的認爲專指那些懷疑者，缺少信心的以色列人。[3] 更有人以爲是百姓中虔誠者才有這樣的問題，應予譴責與糾正。[4] 因爲聖約之民，確有不同的類別。[5] 自第二章十七節至第三章四節，是專對利未人說的，他們代表猶大與耶路撒冷。但是第三章五、十三節比較籠統，是否可與第二章十七節一起，指以色列民整體？如果第二章十七節是一般人，而第三章的開端，卻是向利未人答覆，就不甚合理了。所以對以色列民整體，都包括在內，可能是較爲正確的臆料。

以色列人從被擄之地歸回，已經有相當的時日了。起初，他們確信彌賽亞的盼望已經實現，顯爲神行的奇事（參閱詩一二七1—3）。所羅巴伯爲神所揀選的印（該二23）。聖殿重建，獻祭的事恢復，百姓都大爲歡欣（拉三10—13；該二9，亞二10），他們與神

[2] A. S. Van der Woude, *Haggai, Maleachi*, 1982.

[3] W. Pressel, *Commentar Zu den Schriften der Propheten Haggai Sacharja und Maleachi*, 1870, C. C. Torrey, "The Prophecy of Malachi," *Journal of Biblical Literature*, 17 (1898), 1–15; W. Nowack, *Die Kleinen Propheten*, 1922; O. Procksch, *Die Kleinen Prophetischen Schriften nach dem Exil*, 1929.

[4] A. van Hoonacher, *Les douze petits prophètes*, 1908; N. H. Ridderbos, "Maleachi," in *De Bijbel ... van verklarende aantekeningen Voorzien*, 2, 1954.

[5] Verhoef, *op. cit.*, 284.

重新立約（尼８—10章）。但是以後的情形就不盡理想，彌賽亞時代並未來到，以色列仍在波斯的統制之下（—８）。這應許的美地並未變成樂園，蝗災與乾旱，使穀物歉收（三11）。聖殿的敬拜禮儀只成爲重擔（一13），沒有屬靈的果效（二13）。祭司與百姓都背棄列祖與神所立的約（二８、10）。

結果問題都來了，彌賽亞降臨的應許在那裏呢？似乎只是空洞的希望。行惡的肆無忌憚，不怕刑罰。這樣善惡不分明，公義不顯著，耶和華的日子也沒有甚麼意義可言。(番—12)。人們以不滿的煩言來埋怨。惡人既不受刑罰，好似神都縱容他們，准許他們作惡，那麼公義的神在那裏呢？祂爲甚麼不刑罰惡者，顯明祂的公義呢？

「你們用言語煩瑣耶和華，你們還說，我們在何事上煩瑣他們呢？因為你們說，凡行惡的，耶和華眼看為善，並且祂喜悅他們，或說，公義的神在那裏呢？」（二17）

這些話不可當作有信心而產生的懷疑，因爲這與亞薩（詩73篇）與哈巴谷（一２—４、12—17）不同。他們缺少眞正虔誠的心，並非眞正相信神的應許（賽六十二６、７）。

他們對神厭煩，用言語煩瑣耶和華，正如以賽亞書（四十三23、24）的「厭煩」。他們並不承認這些是煩瑣的話。他們以爲自己的理由充足，因爲惡人未受刑罰。

誰是行惡的人呢？有人認爲是指祭司，[6] 也有指祭司與首領，[7] 許多人認爲是指沒有信心的百姓，[8] 更有人認爲是指外邦人，他

[6] Cyrilius of Alexandria, in *Patrologiae Cursus Completus,* 162 vols. 1857–66, ed. J. P. Migne, 71, Cal. 327–1062, 72, 11–364.

[7] S. Vantil, *Malachias Illustratis,* 1710.

[8] A. Köhler, *Weissagungen Maleachis,* 1865, D. Deden, *De Kleinen Profeten,* 1953–56.

們是以色列鄰邦的仇敵，是巴比倫人、波斯人、甚至是撒瑪利亞人。可能是指以色列中不虔的以及外邦不義者。[9] 很可能在此處是包括很廣泛的罪人，或者在以色列中，或者在外邦，都是不虔之輩，任意犯罪，不怕公義的神。

神怎麼看惡爲善呢？凡一切罪，都在耶和華眼中看爲惡的事，惹祂發怒（申四25，九18）。人必須遵行耶和華眼中看爲正，看爲善的（申六18，十二28）。可見他們那麼說，將是非顚倒，是褻瀆神的。

他們竟說耶和華喜悅惡人，又是十分錯謬的說法。神不喜悅他們獻祭（一６—14，二12、13、16），這些話正表明他們的煩瑣。

他們故意發出疑問：公義的神在那裏呢？他們顯然沒有否認神的存在，卻懷疑神的作爲。[10] 先知以賽亞說：耶和華是公平的神（三十18）。耶和華曾藉摩西囑咐審判官，要按公義判斷（申一16、17），不可屈枉正直（申十六18、19）。耶和華就是公義的神，祂以公義與以色列建立聖約，在祂無不公義。現在人們發出這樣的問題，無疑是否認眞理，認爲神不再有報應的公義。這樣的說法，也可在詩篇（37、49、73篇）及約伯記中，表示缺少眞正的敬虔。所以先知必須加以反駁與指正。

他們「或說」，有連接詞，可譯爲驚歎詞：「啊！」，表明他們瑣煩的心態。[11]

[9] E. W. C. Umbreit, *Praktischer Commentar Über die Kleinen Propheten,* 1846, C. F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament,* 10: *Minor Prophets,* tr. J. Martin, 1978.

[10] H. W. Hertzberg, "Die Entwicklung des Begriffs 'Mispât' im AT," *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft,* 40 (1922) 256–87; 41 (1923) 16–76.

[11] Verhoef, *op. cit.,* 286.

「萬軍之耶和華說，我要差遣我的使者，在我面前預備道路。你們所尋求的主，必忽然進入祂的殿，立約的使者，就是你們所仰慕的，快要來到。」（三1）

原文有「看哪」，與第二章三節相似，是指將來。[12]重點在於使者必然很快就必來到。這是神直接的言詞，因爲「萬軍之耶和華說」。根據第四章五、六節，在耶和華的大日之前，必有使者預備道路。在以賽亞書第四十章三節（又五十七14及六十二10），也有類似的說法。當王要蒞臨之前，必先有使者通報，百姓應充分準備，尤其是築路及修葺，使歡迎君王的事得以便利，沒有阻礙，預備道路，原意即清理通道，除去障礙物。

神要差遣使者，這使者是誰呢？是天上來的滅命的天使嗎？這是猶太經學家的看法。[13]有人認爲指先知，[14]甚至特別指瑪拉基[15]大都認爲這使者是人，不是天使，在第四章五、六節提出以利亞，就是在新約中施浸約翰，可能約翰是衆使者中的最後一位（創廿二18與加三16；何十一1與太二15）。

這裏是答覆人們的問題：公義的神在那裏呢？答覆的話是：公義的主即將來到，幾乎是突然的、意想不到的令人驚奇。雖然有使者預備道路，王的來到仍是令人驚異（路十八8；帖前五2）。

這位君王就是耶和華，該受人們的尊崇（一6），祂是統管萬

[12] S. R. Driver, *A Treatise on the Use of Tenses in Hebrew*, 1374, 168.

[13] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 1987, 287. 提及 Rashi, Kimchi, Iben Ezra.

[14] S. R. Driver, *The Minor Prophets*, 1906.

[15] C. Von Orelli, *The Twelve Minor Prophets*, tr. J. S. Banks 1897, K. Elliger, "Maleachi und die Kirehliche Tradition," In *Tradition und Situation: Studien zur alttestamentlichen Prophetie, Festschrift A. Weiser*, ed. E. Würthwein and O. Kaiser, 1963, 43–48.

有，是大能者（亞四14，六5）。祂要回到殿來，是衆人所仰慕的。

立約的使者，與預備道路的使者，似乎並非同一位。立約的使者，必與立約有直接的關係，他是專司聖約的祝福與咒詛，所謂咒詛是給予審判的警告。可見這使者帶來的是審判。

這必指末事的情況。以色列人以爲耶和華的日子只是光明與福分，其實不然，先知阿摩司特別加以解釋（五18—20）。這是他們必須認清的錯誤，因爲審判要從神的家起首。

你們所仰慕的快要來到。神是應該受仰慕的。但看上下文，「仰慕」一詞幾乎是諷刺的語氣，同時祂的出現是突然的，也必與災禍相連，因爲災難也是忽然的，完全使人無法防備（賽四十七11，四十八3；耶四20）。

這裏强調的，是主降臨的確實性，在新約所應驗的，是主耶穌降世，也是等候祂再來。

「祂來的日子，誰能當得起呢？祂顯現的時候，誰能立得住呢？因為祂如煉金之人的火，如漂布之人的鹼。」（2節）

先知在此說明，等候主來，不是一件小事。祂來的日子，不僅是突然的，也是極不愉快的。誰能……誰能……？這兩句是同義的對句。這是以問語的方式，正針對第二章十七節的語句。這也是修辭的問語，希冀否定的答覆，沒有人當得起，沒有人站得住。這是主來的日子，是顯現的時候。這又是另一個同義的對句。祂是主，是立約的使者。

誰說主是縱容罪惡呢？主來到，完全是出乎人們意料之外，祂的公義必然顯露。祂是煉金之人的火，如漂布之人的鹼，除去一切的污穢與不潔，這是對聖約之民說的，在選民中間作煉淨的功夫。

以金屬爲喻，極需火的煉潔，沒有火，污穢之處無法除去。以衣服爲喻、極需鹼的洗淨，不然也無法除污（可參考賽四4；結廿二18；詩六十六10；路三16，廿一22。）

煉金是一個過程，因爲煉金者必須耐心將浮在表面的渣滓除去，有時火力必須加强，渣滓才會浮上來。煉淨的標準，是他俯身看下去，溶液成爲明澈的鏡子，清晰地反映，才可稱完成，十分屬靈的涵義。[16]

「他必坐下如煉銀子的，必潔淨利未人，熬煉他們，像金銀一樣。他們就憑公義，獻供物給耶和華。」（3節）

他必坐下，「坐」是完成式，可有兩種解釋：這是過去的事，他已經做完煉淨的功夫。但是這完成式的動詞也可指將來，是先知預言式的（Prophectic Perfect），更有肯定的涵義（Perfect of certainty）。他必將坐下，繼續提煉與潔淨，這兩個用詞爲分詞（Participle），有繼續不斷的意思。先是「提煉」，後是潔淨。於是潔淨與熬煉，次序倒過來，可謂甲，乙而乙甲，是希伯來詩體中的交叉結構（chiastic structure）。如果直譯出來，「他必坐下繼續地提煉與潔淨，潔淨利未人，又熬煉他們如金銀。」

銀匠坐在熔爐邊，需要時刻的注意，看看溶液是否有適當的色彩，是否純淨（參閱詩十二6；箴十七3；彼前一7）。

煉淨的對象是利未人。那時利未人作祭司，他們是在聖殿供職的人，他們應成爲神與人中間之中保，所以對百姓屬靈的後退是需負責任的，潔淨必須從他們開始，才是最徹底的。

他們得着潔淨之後，才會有正當的態度與正當的方法來獻祭。「公義」一詞是指正當合宜的樣子。有人以爲這裏不是指正當的態度，而是指正當的方法，[17]甚至指正當的禮儀，[18]不能像祭司那樣

[16] J. Neil, *Everyday Life in the Holy Land*, 1913, 163.

[17] Jerome 與 Calvin 都如此主張，參閱 P. A. Verhoef, op. cit., 291.

[18] J. M. P. Smith, *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Malachi*, 1912.

的錯謬（一8、13）。

這裏獻祭是一般性的（一10—12以及二12）。但第一章六節起包括帶血的祭牲。這些都應符合律法的規定。此處獻祭物，是指恆常的行動，因爲這是聖殿中日常獻祭的事。（動詞 verb to be haya' + Participle 'maggiše）。獻祭必須是經常的與正常的。

「那時猶大和耶路撒冷所獻的供物，必蒙耶和華悅納，彷彿古時之日，上古之年。」（4節）

這樣，以色列全會衆才有完美的宗教生活。猶大和耶路撒冷，專指被擄之後的社會，尤其是歸回者餘民。他們應代表這個多難的民族，必須有眞正的復興。他們所獻的供物要潔淨，獻得要合宜，合乎公義的準則，是耶和華要求聖約之民獻上的。這樣才可蒙耶和華悅納（耶六20；何九4）。

古時之日，上古之年，大多是指以色列歷史中兩個重要的時期，出埃及的摩西時代（賽六十二9、11；何二14；彌七14、15），以及大衛時代（摩九11）。但是未必只可限於這兩個時代。事實上，瑪拉基提到神的愛，甚至提到族長時代（一2—5）。在本書第二章十節似指摩西時代，但第三章七章「列祖的日子」範圍較廣，可在摩西之前，或摩西之後。第四章四至六節指摩西時代與以利亞時代，第二章四至七節指以前祭司的日子。有的認爲這用詞未必專指一個時代。[19]但是所謂上古之日，是在被擄之前的先知時代。

「萬軍之耶和華說，我必臨近你們，施行審判，我必速速作見證，警戒行邪術的，犯姦淫的，起假誓的，虧負人之工價的，欺壓寡婦孤兒的，屈枉寄居的，和不敬畏我的。」（5節）

先知第二次答覆他們的問題：「公義的神在那裏呢？」。神有

[19] A. H. Edelkoort, *De Christusverwachtung en het OT*, 1941.

話說，祂來爲施行審判。我必臨近你們，耶和華必親自顯現。

耶和華的審判是十分嚴重的事。「我必速速作見證。」原意爲「我必成爲迅速的見證人。」「迅速」一詞也可譯爲「技巧」、「專家」，神的見證是有所依據，經過查考與研究，可能是因有技巧，經過訓練，才可立即採取行動。以斯拉是敏捷的文士，表明他訓練有素，甚有技巧，所以辦事敏捷迅速，很有工作的效率。[20]

此處神見證以色列的不是，是指宗教與道德的敗壞。行邪術的，原是律法所嚴禁的（出七11；申十八10）。犯姦淫的，多指與有夫之婦姦淫，不僅嚴禁（出二十14；申五18），而且淫夫淫婦均被處死刑（利二十10；申廿二22；結十六40；約八5）。起假誓的，是極大的罪，因爲他是妄稱神的名（出二十7、16；利十九12；耶廿九23；亞五3、4）。

在社會公義的道德原則下，欺壓窮人是極大的罪。虧負人的工價，剝奪人的生計，是令人髮指（利十九13；申廿四14）。孤兒寡婦沒有父親或丈夫，是需要人們的同情與照顧，怎可忽略？（出廿二22—24；結廿二7；亞七10）。律法對他們也有特別的安排（申十18，十四29，十六11、14，廿六12；詩六十八5）。寄居的是外邦人，不可屈枉他們（出廿二21，廿三12）。屈枉就是剝奪他們應有的權益（出廿二21，廿三12；利十九10，廿三22；申十四29，廿四17，廿七19；耶七6，廿二3；結廿二7）。以色列人與外邦人聯姻，可能是透過寄居的外邦人，所以更應負起不義的責任。

「不敬畏我的」不是另一種人，另一宗罪，可能是一項總結的概要。從語句方面（circumstantial clause），將一切的罪，都包括在不敬畏（「不虔」）之中。

自第二章十七節至第三章五節，是論末世的教訓。聖約的民等

[20] J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 244.

候耶和華的日子，他們仍在波斯的統治之下，沒有政治獨立自主的權利。在內部又充滿不法不義的事。彌賽亞時代榮耀，並未照應許的實現。所以先知需要教導他們，「要追求至公至義，好叫你存活，承受耶和華你神所賜你的地。」（申十六20）。

先知必須糾正他們的錯誤。他們以爲既是聖約的民，必蒙耶和華賜福。但是神的顯現並未那麼使人感到歡欣（參閱摩五18—20）。問題不是在於神會否縱容惡人，而是在於祭司是否照律法的規定獻祭，百姓是否眞正敬畏神（三3、5及一6—14）。

照瑪拉基，耶和華的日子是祂施行審判的時候，祂先作煉淨的功夫，願以色列民族得着復興。但是如果他們仍不悔改，無法得着潔淨，審判必臨到他們，這是無可逃避的事。

陸　人怎可任意剝奪神（三6—12）

這一分段與上下文稍爲不同，上文與下文都論末事，但此處耶和華與以色列人的對語，是一種辯論的方式，先知代表耶和華加以糾正與指責，很多是耶和華直接的言詞。耶和華不改變，不然雅各怎麼還可存留？然而懷疑者竟以爲耶和華已經改變了祂的心意，不信守祂的應許。其實主要的原因是他們不轉向神，所以神沒有轉向他們。他們常常偏離神的律例典章，而且奪取神的供物。這些卻是他們所否認的；因爲整個民族都在咒詛之下，神爲敦促他們悔改，甚至讓他們來試驗祂，他們若眞肯將十分之一供物帶到聖殿，祂必大爲傾福給他們，萬國也必稱他們有福。

本段共有十六句。第一至四句（6—7節中），說明歷史的見證，雅各繼續存在，證明神沒有改變，可惜百姓忽略這樣的恩典，而繼續叛逆神，不守神的律法。

第五至十二句（7下—9節），是典型的文體，在本書常出現的，說明——問題——答覆。說明：現在你們要轉向我，我就轉向

你們。問題：我們如何才是轉向呢？答覆在下文。在第八節上中，又有說明，第八節下有問題，第八節之末至九節再有答覆。

第十三至十六句（10—12節），是神與百姓關係的更新。當他們眞正將十分之一供物帶到聖殿的倉庫，神就轉向他們，使他們重新獲得物質的福分。

有人以爲第六節是上文與本段的銜接處，本段應自第七節開始。[1]實則第六節，介紹中心的思想，神與百姓的關係最重要。

「因我耶和華是不改變的，所以你們雅各之子沒有滅亡。」（三6）

「因」似只是解釋上文（二17—三5）。最好的譯詞：「實在」。「這是眞實的，我耶和華……你們雅各……」這可成爲十分强烈的對比。

神不改變，祂的公義不能改變（二17），祂的愛不能改變（一2—5），這是毫無疑惑的影兒。本文的動詞是完成式（Perfect），可指歷史的事實，也可說明現今的狀況。神在昨日、今日一直到永遠是一樣的。

神不改變，是在多處經文中都有提說（撒上十五29；耶四28，十五6，二十16；結廿四14；何十三14；亞八14），都與祂公義的審判有關。這也與祂的愛相連（詩一一〇4；何十一8、9），尤其是關乎雅各的子孫。雅各之子沒有滅亡，沒有因他們的罪而失去選民的身分。但在另一方面，他們好似與列祖一樣，沒有眞的離棄罪惡。在這事上他們也沒有改變。神的恩慈沒有改變，他們罪惡也沒有改變，這就成爲相反的對比。

另一方面，此處說明以色列人雖然繼續叛逆，但神對他們的愛

[1] J. Miklik, "Textkritische und exegetische Bemerkungen Zu Mal. 3:6," *Biblische Zeitschrift*, 17 (1925) 225–37.

始終不變，祂的愛是恆久的。

「萬軍之耶和華說，從你們列祖的日子以來，你們常常偏離我的典章，而不遵守。現在你們要轉向我，我就轉向你們，你們卻問說，我們如何才是轉向呢？」（7節）

公義的神必不改變，祂不會同意作惡的人（二17）。以色列人背道，有長遠的歷史，神十分清楚，也斷不以有罪爲無罪。從列祖的日子以來，這些聖約的民始終沒有悔改回轉，簡直不可想像。

列祖的日子是否從族長時代開始呢？因爲雅各的名在這裏提說。但很可能是指被擄之前的以色列人（參閱亞一2—6，七7—14）。

「偏離我的典章」，類似的指責只在撒母耳記下第廿二章廿三節（詩十八22）。大衛說，「祂的一切典章，常在我面前，祂的律例，我也未曾離棄。」典章與律例常相提並論，是神所鑒定的律法（申五31，六1，七11，廿六17；王上八58；王下十七37）。他們根本沒有遵守，離棄律法典章，就是離棄神，他們必須回轉。

你們要轉向神，這是悔改的行動。呼召悔改必帶着應許，是有關救恩的。[2]（這可參閱亞一3；代下三十6；耶卅一18；哀五21）。

你們卻問說：我們如何才是轉向呢？他們仍不知悔改，而且缺少罪愆的意識，仍自以爲義，好似在新約時代中的法利賽人。

「人豈可奪取神之物呢？你們竟奪取我的供物。你們卻說，我們在何事上奪取你的供物呢？就是你們在當納的十分之一，和當獻的供物上。」（8節）

「奪取」一詞在舊約中甚少應用，在猶太解經書中，認爲是自

[2] H. Wolff, "Das Thema' Umkehr 'in der alttestamentlichen Prophetie," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48 (1951) 129–48.

暴力强行奪取的，將這字（qâba'）涵義發揮得更明確。[3] 七十士譯本譯作欺騙（qaba' 改爲 'âqab），爲符合「雅各」其名的諧音，因爲雅各向以詭詐著稱。耶路撒冷聖經譯作：「人豈可欺騙神呢？」在動詞用法是分詞，有繼續奪取的意思。但是他們不肯承認。他們不認爲是奪取神的，所以神必須指出他們在奉獻上的失敗，沒有將十分之一供物帶到聖殿來。

關於什一奉獻，這字（ma'asêr）是指第十部分，即十分之一（結四十五11、14）。[4] 在古代的國家中如迦南人、腓尼基人、阿拉伯人、希臘人、羅馬人等都實行什一奉獻，維持敬拜禮儀及政府費用。在舊約中最先實行的有亞伯拉罕（創十四20），雅各（創廿八22）。在摩西的律法中，人須將出產的十分之一，分別出來歸於主（利廿七30），又爲利未人（民十八28）。申命記的律法指定什一奉獻帶到聖所，他們自己也有分享用（申十二4—19，十四22—29）。同時除此之外，應有每年獻物十分之一（申十四22—27）及三年一次的十分之一（申十四28—29）。每三年之終，必有另一份的什一奉獻，專爲有需要的窮人與利未人（申廿六12）。

根據律法的規定，究竟有幾份什一，就有不同的說法。有的認爲是兩份，一份爲聖所的聖食，另一份爲利未人。另一份只在三年獻一次，平均每年只三分之一。這樣算來，人應獻百分之廿三點三。有人認爲只有百分之十三點三。第二份只是三年獻一次。什一奉獻除在律法書提說外，其他書卷中，有撒母耳記上（八15、17），歷代志下（卅一5、6、12），尼希米記（十37、38，十二44，十三5、12），阿摩司書（四4），瑪拉基書（三8、10）。

[3] R. Cashdan, *Soncino Commentary*, 1948, 351.

[4] H. A. Brongers, *Die Sehnzahl in der Bibel und in ihrer Umwelt*, 1966, 30–45.

如果瑪拉基是在尼希米的時代，尼希米的記載可以反映當時的情形。在尼希米離去後，百姓就忽略輸捐的事，只顧自己，不幫助在聖所供職的人（十三10）。所以尼希米一回來，再重新强調，催促他們奉獻（十三12）。尼希米首次與二次來耶路撒冷之間，那時大家都不好好奉獻。這可能是瑪拉基的背景，使他感到必須譴責。在瑪拉基以後，什一奉獻是强制的，可從次經中見到。[5] 後來什一奉獻不是奉給利未人；而是奉給祭司，在基督的時代，只有大祭司可以獲取，其他祭司無人輸捐，瀕於飢餓，甚至死亡的也多。[6]

這裏的供物，不是爲獻祭之用，而作聖所之用（利廿二2、3、12、15；民五9，十五17—21，十八8—20）。主要爲供給祭司（出廿九27、28；利七32、34，十14，廿二12；民五9，六20，十五17—21，十八8、11、19）。這些供物大多是穀類，如果是祭牲，是胸部作爲搖祭，或牛羊的腿部，或無酵餅，都可供祭司食用。這些輸捐主要是維持聖職人員的生計，所以不可剝奪（參閱代下31章及尼十三10）。

「因為你們通國的人，都奪取我的供物，咒詛就臨到你們身上。」（9節）

這是通國集體的罪惡，足見事態的嚴重。他們都在奉獻的事上失敗，繼續在奪取神的供物。「咒詛」一詞有疏狀詞（adverbial sense "with a curse"），可譯爲「大受咒詛」。[7] 七十士譯本稍爲不同：「你們存心離棄我。」極大的咒詛臨到他們身上，是一種長久的事，現在仍得承受這咒詛。

[5] *Sirach* 7:31, 35:11–13; *I Maccabeans* 3:49, Tobit 1:6–8, *Judith* 11:13.

[6] Josephus, *Antiquities* 20:8, 8, (179–81), 9, 2, 204–207.

[7] W. Gesenius, E. Kautzsch and A. E. Cowley, *Hebrew Grammar*, 1910, 127b.

看以下的語句，就知道咒詛是指歉收，沒有穀物的收成，必臨饑饉的危險（參閱該一4—11的內容。）歉收可能是因乾旱，也可能是蝗災。但是人們卻不覺察這是神的刑罰。這是他們不照着律法的要求獻上供物，是奪取神的一種行爲，完全是得罪神的惡行。

當然這裏只指以色列人，他們是犯罪的國民（賽一4），褻瀆的國民（賽十6），叛逆的國民（結二3；耶七28）。

以色列人應該明白這項道理：「有施散的，卻更增添。有吝嗇過度的，反致窮乏。」（箴十一24）。這在個人是這樣，對國家整體也是如此，尤其對神的態度。對教會，也有同樣的原則。忽略神的，不能希望從神那裏得着福分。

「萬軍之耶和華說，你們要將當納的十分之一，全然送入倉庫，使我家有糧，以此試試我，是否為你們敞開天上的窗戶，傾福與你們，甚至無處可容。」（10節）

以色列人要與耶和華恢復聖約的關係，必須轉向神。怎樣才是轉向呢？這裏就有十分具體的建議。十分之一的供物是當納的，這是最低的標準。至少他們必須這樣奉獻，送入聖殿的倉庫，神要轉向他們，賜給他們物質的豐富，作爲具體的福分。

這是命令詞，你們必須奉上！一切古卷都作這樣的命令，只是七十士譯本，是以敍述的方式。在民數記第十八章廿四、廿六、廿八至三十節用「取」字、是指要將這部分特別留出來獻給神。

「全然」是指全部的十分之一，不可自行留下一些，「全然」不僅指供物，也指通國的人，上節提到通國的人奪取，現在要求通國的人奉獻，所以這裏的要求，不是只指個人，而指團體。

什一奉獻只送入倉庫。在聖殿的廣場上專築有倉庫，爲積聚供物之用（參閱代下卅一11；尼十38，十二44，十三5、12等）。這是在被擄後的設置（尼十37，十三5、12），雖然希西家也有這樣的作法（代下卅一11）。

「使我家有糧。」我家是神的家，就是聖殿（參閱賽五十六5、7；耶廿三11；該一9；亞一16，三7），這糧食是爲供利未人與祭司（結四十四29—31）。

主甚至勸導人們在信心的行爲上應有冒險的精神，「以此試試我。」神要證實祂應許的眞實性（可參閱出四1—9；士六36—40；王上十八22—46；賽七10—17；耶廿八16—17。）「你們的祖宗試我探我」（詩九十五9）。神不是要人們試探祂，卻允許他們「試驗」神，明白神的作爲。主甚至呼籲他們（用 nā 的口吻，有勸導的用意）。

瑪拉基仍特別注意敬拜的禮儀，因爲這是聖約的民必盡的本分。神轉向他們，表明祂願他們好好敬畏祂。[8]

神要打開天上的窗戶，是降雨的現象（創七11）。福分如同大雨降下（參閱結卅四26、27；申十一14，珥二23、24；亞十1，十四17）。傾福下來，無處可容（可參閱賽五14。）應許地多有雨水，就是神的福分。

「萬軍之耶和華說，我必為你們斥責蝗蟲，不容他毀壞你們的土產，你們田間的葡萄樹在未熟之先，也不掉果子。」（11節）

這裏所提的福分，是專指地上的出產。神先除去蝗災的威脅。「斥責」一詞指控制，阻止，使其失去效能。蝗災常在乾旱之後，施以暴虐（參閱珥一19）。由於乾旱蝗蟲產卵之後，得以保持繁殖，若不降雨，更不住滋生，會造成極大的災害。

---

[8] G. Berkouwer, *Sin* tr. P. C. Holtrop, 1971, 197–98, H. N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, tr. H. de Jongste, ed. R. O. Zorn, 1962, 313–14.

葡萄樹可說應許地最主要的果樹，神保守果樹不致掉落果子（參閱該二16；王下二19）。以蝗蟲與葡萄樹的壞收獲，都是末事審判的現象（參閱珥二11、22；何十四8；摩九13—15；該二20；亞三10，八12）。

「萬軍之耶和華說，萬國必稱你們為有福的，因你們的地必成為喜樂之地。」（12節）

在神賜福之下，以色列再成爲世界之中心，萬國都要稱他們有福，必認他們是耶和華賜福的後裔（賽六十一9）。

喜樂之地是指這地蒙神喜悅，[9] 有的認爲這地被人們看爲喜樂有福的地方，[10] 不再被外邦譏笑了（參閱結卅六15）。在其他經文中，這喜樂之地稱爲「雅各的榮耀」（詩四十七4），這地稱爲有夫之婦（賽六十二4），這美地是萬國中肥美的產業（耶三19），在萬國中是有榮耀的（結二十6、15），榮美之地（但八9，十一16、41），美好之地（亞七14）。

綜合本段（三6—12）的要義，是特別提出他們忽略奉獻的事，不注意供給聖殿的人，沒有將當納的奉上。他們必需悔改，重新注意這事，切實遵行。信心的行爲與敬拜的禮儀必須是相連的。

這雖是舊約律法的要求，也應在新約的教會中實行，信徒的奉獻是必有的，管家的職分不容漠視，因爲這是有關教會屬靈與物質的生活。

如果說律法的要求，只是十分之一，聖靈的解釋，認爲我們所

[9] L. Reinke, *Der Prophet Malachi,* 1856, P. M. Schumpp, *Das Buch der Zwölf Propheten,* 1950.

[10] W. Pressel, *Commentor Zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi,* 1870, N. H. Ridderbos, "Maleachi," in *De Bijbel ... van verklarende aantekeningen voorzien,* 1954.

有的一切，都是屬神的，應全然奉獻。本來我們所有的是神所賜的，我們怎可據爲己有？所以這個奉獻的原則，是基督徒生命中不可或缺的。我們奉獻，未必試驗神，求祂賜下物質的福分，但是我們得着屬靈的豐富，就是神的心意。

柒　善人與惡人的結局（三13—四3）

本段似乎與上文不甚連貫，卻回到第二章十七節至三章五節，再論耶和華的日子審判的事，且比那段更有深度。第三章六至十二節有正反兩面，而且也有賜福的應許，在第三章十三至十五節，又回復他們的怨言，認爲事奉神沒有甚麼益處。

在另一方面看，本段與上段仍是連貫的，第十節神說他們可以試試祂，但第十五節他們竟然試探神。神是不可受試探，祂也不試探人。所以這可以說，作者有意將這二者「試驗」（10節）與「試探」（15節），作强烈的對比。

本段與那一段（二17—三5），雖都論耶和華日子的審判，也有不同之處。後者論聖約之民，都是一樣令神失望，但是前者卻提出其中尚有敬虔的人，好似以利亞時代還有七千人沒有向巴力屈膝（王上十九18），他們始終保持敬畏的心（16、17節），他們反對那些狂傲的人。

本段可分成三個小段。第一小段共有三句（13—15節），再以問答的方式。第二小段有六句（16—17節），專提敬畏的人。第三小段有八句（18—四3）。再提義者與惡者的比較（三18）。再提在耶和華的日子，惡者必遭滅亡（四1），而義者如日頭照耀（四2），他們必勝過罪惡（四3）。

「耶和華說，你們用話頂撞我，你們還說，我們用甚麼話頂撞了你呢？」（三13）

這又是耶和華直接的言詞，神用第一人稱，指責百姓頂撞

「我」。他們的話煩瑣祂（二17），是一種狂妄不禮貌的話，又是敵對的態度。[1] 這種頂撞的話確實冒犯了神，甚至歷久不已（動詞是完成式 Perfect）。

這裏繼續是以對語的方式，原來人們卻矢口否認，而且說完全沒有意思頂撞神(動詞的涵義 Niphal 的 reciprocal)：我們沒有自行頂撞神，也沒有彼此對談，蓄意頂撞神。他們在搬弄是非，信口胡言，說些廢話，以下兩節就可見一斑。

「你們說，事奉神是徒然的。遵守神所吩咐的，在萬軍之耶和華面前苦苦齋戒，有甚麼益處呢？」（14節）

他們說事奉神是沒有內容與實質，「徒然」是指無價值可言。這字與謊言同義（參閱結十三6—9，廿一34），又好似欺騙與詭詐（詩一四四8、11；伯卅一5）。這眞是奸惡（詩四十一6），又是枉然（詩一二七1）。

他們認爲事奉神是徒然的，因爲沒有得着賞賜，而惡人行惡，反得脫離災難，所以神沒有公義。

遵守神所吩咐的，是行祂的命令，守祂的誡命。在神面前苦苦齋戒，原意是穿着喪服，是舉哀的行動（詩卅八6，四十三2；伯三十28）。這是一種悲哀，爲罪憂傷的情懷。有人認爲這有「衡量」或「決意」的涵義，因省察而有悔改的決意。[2] 這些都是著重他們自動願意守禮表明悔罪，表明謙卑，求神的寬恕。但是他們這樣作，發現沒有甚麼效果，不免又發起怨言來。

「益處」是利益，原是指織布者割斷經緯的線，以此取利，

[1] N. M. Waldman, "Some Notes on Malachi 3:6, 3:13 and Psalm 42:11," *Journal of Biblical Literature,* 93 (1974), 543–45.

[2] D. Winton Thomas, "The Root Ṣn' in Hebrew and the Meaning of qdrnyt in Malachi 3:14," *Journal of Jewish Studies,* 1 (1948), 182–88.

當然，這不是循正當的方法。但是，他們敬拜神的動機，就不純正，以取巧得利爲目的，結果一失望，就心懷不滿。[3] 可見禮儀對他們已經無意義可言，他們的信心，本來就有問題，是極不健全的。

他們事奉神，只有外表的形式，根本沒有內容。他們在外表的禮儀上仍不好好獻上供物（一6—14，二8、9，三3—5、6—12），還要振振有詞來辯論，況且他們實在有極大的錯謬，將異教的思想都認爲有理，以爲宗教的習慣是機械的，信心是魔術性的，神明應該賜福。但是耶和華眞神的要求不是那樣，祂所要的是眞實的敬愛與敬畏，全心尊重神（一6，二5，三3，四16）。

「如今我們稱狂傲的人為有福，並且行惡的人得建立。他們雖然試探神，卻得脫離災難。」（15節）

「如今」照實情看來，這是在處境方面來觀察。他們强調自身的立場「我們」：甚至我們，他們還自以爲虔敬與端正，不得不承認那些狂傲的人有物質的豐富，享受的生活。

所謂「狂傲人」不僅驕傲，而且殘忍，非常兇暴（出十八11，廿一14；申一43；尼九16、29）。這種狂傲人根本不著重神的律法（詩一一九69、70），不相信神的話（耶四十三2），不隨從神的命令（詩一一九21、85）。他們藐視義者（詩一一九51、69、78、122）。這些人既可指以色列人（耶四十三2），也可指外邦人（賽十三11），或指異族的人[4] 或指鄰邦的人，[5] 或指撒瑪利亞

[3] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi,* 1987, 315.

[4] E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament,* tr. T. Meyer & J. Martin, IV, 183.

[5] L. Reinke, *Der Prophet Maleachi,* 1856, Cyrillus of Alexandria 認爲是波斯人，參閱 E. B. Pusey, *The Minor Prophets,* 1860.

人。[6] 可能這裏只指以色列人。

他們是行惡的人，是狂傲的人（本節上），惡人（18節，四3），他們不事奉神，將來必被火焚毀（四1）。他們竟然被建立，有興盛。他們雖然試探神，卻可脫離災難，沒有甚麼不良的後果來承受。

試探神，是對神有褻瀆的行爲，[7] 他們竟然可以逃脫神的審判。逃離或脫離，是他們自行避免的（動詞 Niphal 有這樣的涵義），好似他們可以控制與支配。他們根本不在乎神的公義，他們的狂妄竟到這樣的地步。

「那時，敬畏耶和華的彼此談論，耶和華側耳而聽，且有紀念冊在祂面前，記錄那敬畏耶和華思念祂名的人。」（16節）

這裏是另一批人，他們是敬虔者，完全與那些怨言者不同。他們是眞實的信徒，雖然只是極少數的餘民。「那時」是在「現在」：末後的日子，人是否敬虔，必然顯露出來，在耶和華的日子只有兩種人，可以很明確地分別出來。

他們是敬畏神的，是以色列中的餘民，眞正復興以色列民族的核心，他們體驗耶和華的聖潔與榮耀，因爲祂是他們的父，他們的主（一6）。他們是敬畏耶和華的，詩篇多處提到這樣的人（廿23、25，廿五14，卅一19，卅三18，卅四10，六十六16；一〇三17，一一九74、79等。）

他們彼此談論，內容實在是見證，見證神側耳而聽，垂聽他們

[6] A. von Bulmerineq, *Der Prophet Maleachi*, 1932; K. Elliger, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten*, 1975, G. J. Botterweck, *Die Sonne der Cerechtigkeit am Tage Jahwes, Auslegung von Mal. 3:13–21, Bibel und Leben*, 1 (1960) 253–60.

[7] T. Laetsch, *The Minor Prophets*, 1956.

的談論與禱告，有的譯詞是：敬畏耶和華的彼此談論：耶和華實在留心垂聽。[8]

紀念冊只有在此處出現，類似的說法，神有書冊可以記錄，在出埃及記（卅二32），詩篇（一三九16），以賽亞書（四3，六十五6），以西結書（十三9）啟示錄第二十章十二節「生命冊」（在詩六十九28。）這種書冊紀錄國家大事，人民的善惡，一定是有關重大的要事，也包括神的作爲，祂爲人們成全的大事。這裏凡敬畏耶和華，思念祂名的人，都被記錄下來，他們被神紀念（賽六十二6、7）。

「萬軍之耶和華說，在我所定的日子，他們必屬我，特特歸我，我必憐恤他們，如同人憐恤服事自己的兒子。」（17節）

將第十六、十七兩節，一併研究，其結構實在非常緊密。第十六節上，敬畏耶和華的彼此談論，第十六節下，敬畏耶和華思念祂的名。二者，是相同的，以耶和華爲中心，敬畏耶和華的人之特性。在第十七節說，耶和華憐恤；在第十六節說，耶和華垂聽，也有相同的涵義。第十七節：屬我與歸我，二者也是同義的。

在耶和華所定的日子，就是神要完全啟示與顯現的時候，他們必屬於神，並且有特別强調的語氣。特特歸神，原意爲特作神珍貴的產業。

「憐恤」還有拯救的涵義，使他們得免於災害，蒙神保守，不在審判之下。這些忠信的以色列人與耶和華的關係，是兒子尊敬父親，父親愛護兒子，父多麼欣賞殷勤服事的孝兒。

「那時，你們必歸回，將善人和惡人，事奉神的和不事奉神的

[8] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 1987, 320. 提及馬丁路德及一七世紀 S. van Til, Drusius, Michealis 等都持這說法。

分別出來。」（18節）

先知講話的對象，是那些在第十三至十五節描述的人。「那時」就是耶和華的日子，他們不是歸向神，有眞實悔改的心，實際上，他們才眞正有不同的見解。[9] 有的認爲，他們才回心轉意。[10]但是，先知無意再勸導他們，只是告訴他們，應有確切的認識。那時，他們才知道人們的區別，因爲審判的事，向他們都顯明了。

這裏就有十分明顯的區別。善人與惡人，他們以服事與事奉爲標準。事奉神爲善人、不事奉神的才是惡人。眞實事奉神的，符合聖約的要求。

「善人與惡人」在瑪拉基書只有此處提及，先知書中在哈巴谷書屢次提及（一4、13，二4「義人」，三13）。詩篇第一、卅七篇，也都比較義人與惡人。在箴言書中更多次提說（十6、7、11、16、20、24、28、30等），義人或善人，才是眞正敬虔之輩。

「萬軍之耶和華說，那日臨近，勢如燒着的火爐。凡狂傲的，和行惡的，必如碎稭。在那日必被燒盡，根本枝條一無存留。」（四1）

第四章原在第三章。第四章一至三節原爲第三章十九至廿一節。但七十士譯本、拉丁文譯本等都分在第四章，似無特殊的理由。

第十八節善人與惡人分別出來，惡人的遭遇在這節已清楚的描述：看哪，那日要來到……（二3，三1）。但中譯本並不明顯。

---

[9] Verhoef *op. cit.*, 323. 引述耶柔米與加爾文的說法。

[10] S. R. Driver, *The Minor Prophets*, 1906.

那日是耶和華的日子，誰都站立不住（三2），這是耶和華所定的日子（三17），是大而可畏的日子（四5。）這日子在敍利亞譯本爲多數，指那一段日子，在末時，而不是末日，其他譯本均爲單數。[11]

這審判的末事，是可答覆那些不虔者的怨言（二17，三13—15）。這日已經臨近，即將來到（珥二1、31及亞十四1）。一切預言似乎都集中那一日，那一重大的事件。首先這是關乎聖約之民以色列人，將他們分爲兩部分，事奉神的與不事奉神的。論耶和華的日子勢如燒着的火爐，只在此處描述，火是表明神的忿怒（賽三十27；耶四4，廿一12；詩二12，八十九46）。

狂傲的和行惡的，不是兩種人，而是那些惡人的特性，他們是不敬虔之輩（三15），沒有敬畏的心，言語煩瑣神（二17），而且頂撞神（三13—15）。他們是行邪術的，犯姦淫的，起假誓的，虧負人的工價，欺壓寡婦孤兒的，屈枉寄居的（三5）。這些人都必遭火毀滅。

他們好似碎稭，如同草木禾稭與糠粃一般，被風吹散被火焚燬，都必全部燒盡（參閱出十五7；賽五24，四十七14；珥二5；俄18節；鴻一10）。

被火燒盡，是聖經常用的表象（參閱申卅二22；珥一19，二3。）這樣，根本枝條一無存留，正如約伯記第十八章十六至廿一節，甚麼都沒有留下。亞蘭文譯本作「子孫」不能存留。「上絕他的果子，下絕他的根本。」（摩二9）。在列王記下（十九30）及以賽亞書（廿七31），餘民必往下扎根，向上結果，是指他們的復興與更新。惡人卻不是這樣。

---

[11] L. Kruse-Blinkenberg, "The Book of Malachi according to Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus," *Studia Theologica*, 20 (1966) 105.

「但向你們敬畏我名的人，必有公義的日頭出現，其光線有醫治之能。你們必出來跳躍，如圈裏的肥犢。」（2節）

但敬畏的人卻不同，他們必照耀，如日頭一般那麼明亮。公義的日頭，可有不同的解釋。公義如日頭那樣的光照耀，因爲動詞是陰性，日頭是陽性，可見不是日頭而是公義出現：公義如日頭出現。[12]公義的日頭，指日頭是公義，或產生日頭，可能重點在公義，不是日頭，正如詩篇第卅七篇六節：公義如光發出，使你的公平明如正午。「你的光就必發現如早晨的光，你所得着的醫治要速速發明」（賽五十八8）。

早期的解經家認爲，「公義」是指彌賽亞，祂是基督道成肉身，爲世界的審判官。凡敬畏耶和華的名，是公義的日頭，如基督一樣。公義在舊約中有一百五十五次之多，主要的涵義是在於正當的關係，公義是神給予敬虔的人。

再論日頭，日頭也是表明神完全的救恩，日頭的光線有醫治的功效。醫治是使傷處得以消除，而出現新長的肉（賽五十五8；耶八22，三十17，卅三6）。醫治與安舒是同義的（耶卅三6），且有生命的力量（箴四22）。在耶利米書第十七章十四節先知的禱告：「耶和華阿，求祢醫治我，我便痊愈，拯救我，我便得救。」可見醫治是與拯救同義。何西阿書有同樣的涵義，悔改才可得着醫治：「來吧，我們歸向耶和華，祂撕裂我們，也必醫治；祂打傷我們，也必纏裹。」（六1）。耶和華的僕人爲我們受傷，使我們得醫治（賽五十三5）。

日頭的光線，如鳥類的翅翼一般，有保護的功能，好像母鷄的翅膀遮住小鷄。古代近東，不少宗教是以太陽爲神明，就著重保護

[12] W. Gesenius, E. Kautzsch and A. E. Cowley, *Hebrew Grammar*, 1910, 118n–r.

的能力。但是波斯與亞述常以太陽神爲降禍與人，而有毀滅的能力。這不是希伯來的思想，因爲這裏太陽的力量只有醫治、拯救，象徵着生命與平安。

「你們必出來……」從災禍中、危害裏出來，因爲那是神的審判。敬畏神的必不在審判之下。以色列人昔日從埃及爲奴之家出來，得着自由。從黑暗中出來，向着陽光，對着公義，有神說不盡的恩賜。

如圈裏的肥犢一般跳躍，這也是耶利米書第四十六章廿一節的描述，因爲他們必充滿着快樂與歡欣。這些都是救恩的特質。肥犢有豐盛的生命，敬畏的人也是這樣，生命的能力很大，可以跳躍自如，屬神的人也有這樣活潑的動作。

「你們必踐踏惡人，在我所定的日子，他們必如灰塵在你們腳掌之下。這是萬軍之耶和華說的。」（3節）

敬虔的人是得勝者，他們以前是欺壓者腳下的犧牲品，被惡人踐踏，現在情形完全改變了。他們是餘民，蒙神保守，他們現在要勝過鄰邦（賽十一14），踐踏他們（番二9），制服他們（詩一四九7）這裏的惡人是狂傲人與行惡的人（15節及四1）。惡人是戰敗者，照古時的習俗，勝利者要將腳踏在他的頸項上（書十24；賽五十一23；詩一一〇1）。

惡人必成爲灰塵，因爲已經被火燒毀了。以西結書（廿八18）也有類似的話。在腳掌之下（也在王上五3），都是表明神的審判，將公義伸張了。

這裏有十分强烈的對比。惡人是碎稭在火中燒盡，神公義如燒着的火爐，早把他們滅絕了。但是義人卻如炙熱的日頭，神恩慈的公義在他們身上，不僅有醫治的功效，而且施以完全的救恩，那時義人勝過惡人，惡人站不住，早經消滅了。

這是耶和華所定的日子，就是耶和華的日子（三17，四1、

3、5。）在舊約中共有十六次（賽十三6、9，結十三5；珥一15，二1、11，二31，三14；摩五18—20；俄15節；番一7、14；瑪四5），其他還有耶和華發怒的日子（結七19；番一18），你發怒的日子（番二2、3；哀二22），耶和華獻祭的日子（番一8）。耶和華有報仇的日子（賽卅四8；耶四十六10），耶和華所悅納的日子（賽五十八5），耶和華使地煩擾的日子（賽廿二5）。

耶和華的日子有六項特徵：忿怒（賽十三9、13；番一18，二2，三8），殺戮（賽34章；番一7、8等），災難（賽十三9等），哀號（賽十三6；結三十3；珥一15），恐懼（賽十三7等），宇宙的變遷（賽十三10；珥二2；番一15等）。

瑪拉基論耶和華的日子，必有先鋒出現（三1，四5）。那日子已經臨近（三1、5，四1）。這是眞實的，是大而可畏的日子（四5；珥二2，二31）。

結語　摩西與以利亞的見證（四4—6）

瑪拉基書最後三節經文，不僅爲本書的結語，也完成十二先知書的總結。希伯來聖經雖不是以先知書作結，最後排列的是「著作」，但在希臘文、拉丁文譯本中，以本書列在先知書最後一卷，爲舊約的結束，也未嘗不合。這裏提到摩西的律法，以利亞的先知身分。二者都曾出現在耶穌山上變像的情景（太十七4），是十分適切的回顧，看聖約的要求，並向前展望，等候應許的實現，以利亞必須來到，在末期之前，先有先知的聲音。

這裏三節經文，與上文極不相似，因爲那些不再是問答或辯論的方式。對語已經結束，這裏只有勸告的話。用語顯然也不同。「那日」在這裏明說是耶和華的日子，是大而可畏的，與約珥書第二章十一節下相同。其他的用語類似申命記，是否有編者的手

筆？[1] 因此有人就將這三節經文當作兩個附錄。[2] 附錄㈠是第四章四節一項勸語，要紀念摩西的律法。附錄㈡是第四章五、六節，一項宣告，注意先知以利亞以使者身分出現，爲促成以色列民族的合一。

這三節經文，是本書列入正典最有力的條件。這裏不僅有律法的權威，也有先知預言的權勢。這兩者並非對立，可以綜合，可以成爲合一的眞理。[3]

「你們當紀念我僕人摩西的律法，就是我在何烈山為以色列眾

主張這三節原來是在本書的：A von Bulmerincq, *Der Prophet Maleachi,* 1932, N. H. Ridderbos, "Maleachi," In *De Bijbel ... van verklarende aantekeningen voorzien,* 2, 1954, D. Junker, *Die Zwölf Kleinen Propheten,* II, 1938, H. Frey, *Das Buch der Kirche in der Weltwende: Die Kleinen nachexilischen Propheten,* 1963, J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1972, 但認爲這三節是以後編者附加的：K. Elliger, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten,* 2, 1975; A. Deissler, *Zwölf Propheten,* 1981, A. S. van der Woude, *Haggai Maleachi,* 1982. 另有人認爲第四章四節是原有的：W. Nowack, *Die Kleinen Propheten,* 1922, E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch,* 1929—30; G. Smit, *De Kleine profeten,* III, *Habakuk, Haggai, Zacharia, Maleachi,* 1934, D. Deden, *De Kleine profeten,* 1953—56.

[2] 凡認爲是本書的附錄的：R. L. Smith, *Micah-Malachi,* 1984, F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten,* vol. 2, 1964, K. Elliger, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten,* vol. 2, 1975, T. Chary, Aggée-Zacharie-Malachie, 1969, A. S. van der Woude, *op. cit.* 又有人認爲是十二先知書的附錄：D. R. Jones, *Haggai, Zechariah and Malachi,* 1962, A. Deissler, *op. cit.,* M. Haller, "Das Judentum," in *Die Schriften des Alten Testaments im Auswahl,* 2/3, 1925.

[3] B. S. Childs, "The Canonical Shape of the Prophetic Literature," *Interpretation,* 32 (1978) 51—52.

人所吩咐他的律例典章。」（四4）

凡在審判之後還能存留的餘民，必須紀念摩西的律法，這是命令。「紀念」一詞不僅有記得或提醒的涵義，也有切實遵行的意思。紀念就是遵行（民十五39、40；詩一〇三18）。紀念就是遵守（詩一一九55）或「守」（56節）。紀念是不偏離（51節），不忘記（61節；申九7）。

摩西的律法，是神在何烈山向僕人摩西啟示的律例典章，這些都是神的話（出十九6），是命令與典章（出廿四3），有誡命（二十1—17），又有約書（出廿一1—廿三33），這律法如在廣義方面也可指五經的律法書，[4] 這些他們以色列衆人都要遵守。

律例典章爲絕對的命令與情節論定的律法，前者是必須遵守的，後者可隨情節而論，有考慮變通的餘地。但在舊約中多以一般性的律法爲準，指律法的總稱（利廿六46；申四1、5；拉七10、11；尼一7；詩一四七19）。

摩西的律法在何烈山，這是申命記的用詞。（何烈山在申一2、6、9、19，四10、15，五2，九8，十八16，廿九1。）何烈山就是西乃山，但西乃山是祭司的用詞（出十六1，廿四16，卅一18，卅四29、32；利七38，廿五1，廿六46，廿七34；民三1，廿八6）。

「紀念」一詞在申命記也出現多處，至少有十三次之多，强調「遵行」[5]，紀念才會有行動，二者必有緊密的連繫。這是神所吩咐的，是王的命令，不可違背。

[4] G. Ch. Aalders, *Het Verbound Gods*, 79—111.

[5] W. Schottroff, *"Gedenken" im Alten Orient und in Alten Testament*, 1964, 156—57.

「看哪，耶和華大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亞到你們那裏去。」（5節）

「看哪，我必差遣……」照原有的字句排列，此節的重點在以利亞。以利亞是神的使者，神要差遣使者預備道路，已在第三章一節提說了。在用語方面，此處與第三章一節完全一樣，以分詞（Participle）在驚嘆詞之後：看哪！我差遣，表明差遣的事是刻不容緩，立即必行的事。「到你們那裏去」是爲你們的緣故，可見神的計劃已經十分明顯，目標也已確定，必定實行出來。

以利亞是先知（王上十八36及代下廿一12），七十士譯本還加上「提斯比人」（參閱王上十七1）。

關於以利亞與第三章一節的使者是否同一的問題，有不同的說法。猶太經學家（Kimchi）認爲第三章一節的使者是天使，不是以利亞。也有的（Iben Ezra）以爲第三章一節的使者是彌賽亞。天主教學者認爲第三章一節的使者是主耶穌降世的先鋒施浸約翰，而第四章五節的以利亞，是主再來前預備的。但一般認爲第三章一節的「使者」是身分，第四章五節的「以利亞」是名字，兩者是同一的。[6]

另一個問題，是關於以利亞是指那歷史的人物，還是表徵的名字。這位歷史的人物實際來到世間，因爲他是升天的，沒有經過死亡而離世的，所以必須回來。這似是七十士譯本的解釋，所以特別加上「提斯比人」，表明他眞是歷史的人物。在耶穌的時代，猶太人似乎也有同樣的看法（參閱太十七10、11）。

但是在新約中，以利亞表徵地應用在施浸約翰身上（路一17）。主耶穌答覆門徒的問題：「文士爲甚麼說，以利亞必須先來？」祂說：「以利亞固然先來並要復興萬事，只是我告訴你們，

[6] P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 1987, 340.

以利亞已經來了……」門徒這才明白耶穌所說的，是指着施浸的約翰（太十七10—13；可九11—13）。這位使者要來到，他必有以利亞的心志能力（路一17）。

以利亞來到的目的，正如第三章一節使者的任務，爲預備道路。那是在耶和華大而可畏之日未到以前。耶和華的日子是大日，無日可比（耶三十7；番一14）；「大而可畏」是舊約常用的形容（申一19，七21，八15，十21；撒下七23；詩九十九3；但九4；尼一5，四8，九32；代上十七21）。瑪拉基書論耶和華的日子大而可畏，即將有的審判，在第三章一、五、十七節以及第四章一、三節已經闡明了。

「他必使父親的心轉向兒女，兒女的心轉向父親，免得我來咒詛徧地。」（6節）

以利亞來，不僅爲預備王的道路，邁入新的階段，他也負有一項重要的使命。這使命是從事和好的工作。他使父親與兒女的心回轉。「轉向」在敍利亞譯本與拉丁文譯本作「改變」，或「轉變」，也爲大多學者所接受。[7] 有的認爲只是「轉向」，並非「轉變」。[8] 這是家庭的問題，尤其是因異族聯姻與離婚的情事，引起家庭的糾紛（二10—16）。以利亞來爲解決這些，要建立社會的新秩序。社會的不安是咒詛的現象。[9]

但是以利亞不是只爲家庭復和的關係，更是立約的關係。在聖

[7] Verhoef, *op. Loc.* 342. 引用 *Luther's Works,* vol. 20, tr. J. Pelikan, 1974, W. Pressel, *Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi,* 1870.

[8] J. Halevy, "Le prophète Malachie," *Revue sémantique,* 17 (1909) 1—44.

[9] A. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament,* 1905, 97—98; C. H. W. Johns (ed) *The Old Testament in the Light of the Ancient East,* tr. C. L. Beaumont, 1911, vol. 2, 312.

約之下，父子的關係必須完美。[10] 神是與列祖所立的約，以色列不可不注意他們列祖的背景。以賽亞說：亞伯拉罕雖不認識我們，以色列也不承認我們，祢卻是我們的父，耶和華阿，祢是我們的父（六十三16）。兒女若背道，就與父親與列祖沒有甚麼關係可言，所以聖約必須恢復，不然他們必從祖先雅各的帳棚中剪除了（二12）。

再看第三章七節，他們轉向神，神必轉向他們，神還會再接納他們（賽十四1，廿九22，五十八14，六十五9；亞一2—4）。他們怎樣轉向神呢？遵守摩西的律法（四4），重視以利亞的工作（四5、6），聖約的福分必定恢復。以色列是神的兒女，神是他們的父，他們的創造主（一6，二10），他們父子的關係必須恢復與更新。

所以以利亞工作的使命實在十分重大，只許成功不許失敗，不然後果不堪設想。「免得」我來咒詛徧地，「免得」是「唯恐」，「不然」或否則。這裏只有兩種可能，如果沒有蒙受福分，就會遭受咒詛了，可見事態非常嚴重。

咒詛徧地，徧地是全地，但在此處是父親與兒女的地，可能專指應許地，就是第三章十二節所說的「喜樂之地」。地也指人民（士十八30；賽六十六8），全地與全民都是特特歸神的(三17)，耶和華是以色列的父親。

咒詛是特別在禮儀上（民十八14；利廿七21、28；結四十29），是聖戰的用詞。[11] 這個字 Herêm（拉丁文 anathema）在先知著作中，是指整個的毀滅（賽四十三28；耶廿五9「盡行滅盡」）。這

[10] J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt,* 1958.

[11] R. De Vaux, *Ancient Israel,* 260.

是末事的情況，正如撒迦利亞書第十四章十一節的涵義。

瑪拉基書在開端，論神不變的愛（一2—5），卻以極大的公義作結。神的審判與祂的恩典還是分不開的。使徒保羅說：若有人不愛主，這人可詛可咒（林前十六22）。

瑪拉基書第三章四節至第四章六節，在猶大會堂裏專揀在大安息日誦讀，著重其中嚴正的警戒的宣告。

歸納言之，瑪拉基書最後的話有雙重的目的，首先，信仰的生活必須以摩西的律法爲依據。這是神的話，引人注意大而可畏的日子。第二項重點在於警告耶和華日子的來臨，等候彌賽亞，是救贖還是審判，在於我們的準備。基督的降世也有這兩種目的，應許與警戒。

關於第四章五至六節的應驗。在新約中見到施浸約翰是所應許要來的以利亞，又預言大而可畏的日子，見在主基督再來的時候。以利亞在大衛的子孫來到之前，他必使以色列有內外的更新。內在的是以利亞的工作，消除一切的矛盾與爭端，彌賽亞必須來臨，他必受膏被立，他也必從死裏復活，將救恩帶來。

根據猶太的傳統，以利亞是大祭司，那麼他就是第三章一節所說的「立約的使者」，就是神與利未所立的約。以利亞是利未的後裔。[12]這樣，神與非尼哈訂的是平安的約（民廿五11—13）。利未

[12] H. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar Zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* 1924, IV, 462–63, E. Schüer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* rev. ed., ed. G. Vermes, et. al. 1979, II 515–16, J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel,* tr. W. F. Stinespring, 1953, 451–57, Walter J. Michel, "I Will Send You Elijah," *The Bible Today,* 22 (1984) 217–22; Dale C. Allison, Jr. "Elijah Must Come Frst," *Journal of Biblical Literature,* 103 (1984) 256–58.

的約與平安的約是同一的。[13]根據死海古卷的記載，大祭司是彌賽亞的先驅。[14]這就解釋施浸約翰爲甚麼否認他是以利亞（約一21）。約翰是向那些人說，因爲他們以爲以利亞是最重要的，以利亞確實十分重要，因爲他代表了所有的見證人。在啟示錄第十一章三至十二節，以利亞確實是一位見證人，見證神的公義。

[13] A. S. van der Woude, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumtan,* 1957, 228.

[14] W. H. Brownlee, "John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls," in *The Scrolls and the New Testament,* ed. K. Stendahl, 1958, 33–53.